Clifford Geertz

KULTŪRŲ INTERPRETAVIMAS

baltos lankos

Clifford Geertz

Clifford Geertz

KULTŪRŲ INTERPRETAVIMAS

STRAIPSNIŲ RINKTINĖ

Sudarė
Arūnas Sverdiolas

baltos lankos

UDK 008
Ge86

Knygos leidimą parėmė
ATVIROS LIETUVOS FONDAS

Versta iš: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*: Selected Essays,
New York: Basic Books, Inc., 1973
Clifford Geertz, *Local Knowledge*: Further Essays in Interpretive Anthropology,
New York: Basic Books, Inc., 1983

Redagavo Kornelijus Platelis (III, V), Ingrida Tatolytė
Dailininkė Agnė Dautartaitė-Krutulienė

Viršelyje panaudota Agnės Dautartaitės-Krutulienės nuotrauka

Pirmas leidimas
Basic Books, Perseus Books grupės narys, JAV

© Basic Books, Inc., 1973
© Basic Books, Inc., 1983
© Sudarymas, Arūnas Sverdiolas, 2005
Vertimas į lietuvių kalbą:
© Antanas Danielius (I, VI, VII, VIII, IX, X, XI), 2005
© Arūnas Gelūnas (II), 2005
© Edgaras Platelis (II, III, IV, V, VI), 2005
© Ingrida Tatolytė (IV, VI, VII, VIII, IX, X, XI), 2005
© Baltos lankos, 2005

Printed in Lithuania
ISBN 9955-584-94-7
ISSN 1392-1673

TURINYS

CLIFFORDO GEERTZO KULTŪROS ANTROPOLOGIJOS MODELIS. *Arūnas Sverdiolas* VII

I

I. TIRŠTASIS APRAŠYMAS: INTERPRETACINĖS KULTŪROS TEORIJOS LINK 3

II. „ČIABUVIO AKIMIS": APIE ANTROPOLOGINIO SUPRATIMO PRIGIMTĮ 34

III. SUMIŠĘ ŽANRAI: SOCIALINĖS MINTIES POKYČIAI 52

IV. KULTŪROS SAMPRATOS ĮTAKA ŽMOGAUS SAMPRATAI 71

II

V. RELIGIJA KAIP KULTŪROS SISTEMA 97

VI. ETOSAS, PASAULĖŽIŪRA IR ŠVENTŲJŲ SIMBOLIŲ ANALIZĖ 139

VII. IDEOLOGIJA KAIP KULTŪROS SISTEMA 157

VIII. SVEIKA NUOVOKA KAIP KULTŪROS SISTEMA 201

IX. MENAS KAIP KULTŪROS SISTEMA 226

III

X. ASMUO, LAIKAS IR ELGSENA BALYJE 259

XI. GILUSIS LOŠIMAS: PASTABOS APIE BALIO GAIDŽIŲ KAPOTYNES 314

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ 363

CLIFFORDO GEERTZO KULTŪROS ANTROPOLOGIJOS MODELIS

Cliffordas Geertzas – šiandien neabejotinai vienas garsiausių kultūros antropologų. Kartais jis laikomas ir vienu pačių kontroversiškiausių. Tiesa, apie šitai nė neužsimenama trumpučiame Geertzui skirtame *Visuotinės lietuvių enciklopedijos* straipsnelyje, kuriame daugiausia dėmesio skiriama jo sėkmingai akademinei karjerai žymiausiuose Amerikos universitetuose ir vos išleistų išgarsėjusių knygų išvardijimui. Tačiau šia enciklopedija pasikliauti negalima: Geertzo veikalų pavadinimai joje išversti nemokšiškai ir klaidinančiai. Beje, tai nestebina: Lietuvoje bene vienintelis Gintautas Mažeikis yra raštu svarstęs jo idėjas[1], o Vytauto Kavolio, jau daug seniau naudojusio Geertzo tyrimų medžiagą, anglų kalba rašyti veikalai mažai kam žinomi. Vis dėlto tiesa, kad Geertzo antropologijos kontroversiškumas šiandien jau gerokai sumažėjęs. Tai anaiptol nereiškia, kad jo idėjos nebeginčijamos ir nebekelia aistrų. Tai, kad šiuolaikiniame kultūrinės antropologijos vadovėlyje jo pavardės nerandame nei tekste, nei literatūros sąraše, suvokiame kaip retorinę figūrą – pabrėžtinį nutylėjimą.[2] Bet dabar Geertzas kritikuojamas jau ne tiktai kaip beatodairiškas antropologinių ir etnografinių tyrimų mokslinio objektyvumo neigėjas bei griovėjas. Radikalūs pasekėjai kritikuoja jį „iš kairės" per daug tų moksliškumo pretenzijų išsaugant ir leidžiantis į kompromisus. Žodžiu, Geertzas yra atsidūręs normalioje gyvo klasiko pozicijoje – centre.

Geertzas vadinamas poststruktūralistu, postmoderniosios etnografijos, literatūrinio bei intersubjektinio antropologijos posūkių

pradininku, kultūriniu reliatyvistu, metodologinio pliuralizmo bei anarchizmo šalininku ir dar kitaip. Jis pats kratosi tokių bendrų apibūdinimų ir nenori būti priskirtas vienai ar kitai mąstymo krypčiai. Jo nuomone, įvairūs tyrimo būdai turi santykinę vertę, skirtingi teoriniai požiūriai gali būti derinami ir keičiami priklausomai nuo tyrimo tikslų, o jų pasirinkimas – tai kontekstinis ir pragmatinis dalykas. Be to, Geertzas – ne tiek metodologas, kiek metodų taikymo virtuozas ir rašytojas, kartais galvojantis ir pasakojantis apie tai, kaipgi jis rašo. Jis taip pat gana daug juokauja ir ironizuoja; tad būtų visiškai nerimta rimtai traktuoti viską, ką jis viena ar kita proga yra pasakęs ar parašęs.

Geertzas – aktyvus, nors ir gana vėlyvas fundamentalaus antipozityvistinio perversmo arba vadinamojo hermeneutinio posūkio, skirtingu metu skirtingai įvykusio visuose XX amžiaus humanitariniuose ir socialiniuose moksluose, dalyvis. Amerikietiškoje dirvoje ir savo ypatingame tyrimų lauke jis programiškai tęsia Wilhelmo Dilthey'aus ir kitų pradėtą veiklą – pastangas pagrįsti humanitarinės žinijos savitumą, pereiti nuo vadinamojo griežto mokslo modelio prie interpretacinio, hermeneutinio.[3] Geertzas atsiriboja nuo antropologinio pozityvizmo bei konstruktyvizmo, atmeta redukcionizmą, funkcionalizmą, psichologizmą, nepritaria dėsnių ieškančiam eksperimentiniam mokslui ir renkasi interpretacinį, ieškantį prasmės.

Todėl Geertzo antropologija pagrįstai vadinama interpretacine: jis atsisako kultūros reiškinius aiškinti priežastingai ar funkciškai ir šitaip siekti atrasti bendruosius kultūrų gyvavimo dėsnius, jis netgi neigia egzistuojant pačius tokius dėsnius.

Kultūra – ne daiktas, kurio atsiradimo ir funkcionavimo priežastis reikėtų paaiškinti, o tekstas, dažniausiai parašytas sunkiai suprantama kalba, tokių tekstų visuma, kurią reikia skaityti, interpretuoti, aiškintis joje glūdinčias prasmes. Pats Geertzas tokią kultūros sampratą laiko semiotine. Kultūra, kaip jis rašo, parafrazuodamas Maxą Weberį, – tai reikšmių tinklai, kuriuose gyvena žmonės, arba istoriškai gyvuojančios simbolių sistemos, kurias pasitelkę jie steigia, saugo, skleidžia ir plėtoja savo pasaulio bei savęs pačių supratimą. Kultūra laikoma tarpusavyje susijusių ir

susipynusių reikšmių sistemų – religijos, meno, ideologijos, teisės, netgi sveikos nuovokos ir kt. – visuma. Geertzas atliko bent kelių tokių reikšmių sistemų studijas.

Nagrinėjant reikšmes, reikia nustatyti jų kodus. Žinoma, simbolis ir simbolių visuma – pernelyg bendros ir pernelyg įvairiai suprantamos sąvokos. Geertzas jas kaskart sukonkretina pritaikydamas, o kartu palieka universalias: žmonių veikimas visada yra ženkliškas – tai visada veikimas tam tikroje reikšmių visumoje. Pastaroji yra bendrijos nuosavybė, o tai reiškia, kad bendrijų gyvenime skleidžiasi jų pačių savęs interpretacijos.

Tačiau Geertzas nesutinka, kad kultūra laikytina grynai simboline sistema ir nagrinėtina remiantis vien tiktai jos pačios terminais, išskiriant jos elementus ir tų elementų santykius, aptinkant pagrindinius simbolius, pamatines jų struktūras, kuriomis remiantis organizuota visa sistema. Kodas nenulemia elgsenos, o tai, kas kažkur ir kažkada *buvo* pasakyta, nebūtinai *turėjo* būti pasakyta. Teigdamas, kad kultūrines formas parodo konkreti socialinė veikla, Geertzas iš esmės papildė simbolių sistemų imanentinio tyrimo programą. Kad ir kas būtų simbolių sistemos pačios savaime, jos iš tikrųjų prakalbinamos ne sudarant matricas iš abstrakčių figūrų, o nagrinėjant gyvenimo reiškinius. Socialinis diskursas būna „išdėstytas" skirtingomis kalbomis ir dažniausiai ne žodžiais, o veiksmais, poelgiais. Antropologui tenka skaityti šitaip „ištariamą" tekstą ir stengtis nustatyti taisykles, kurioms poelgiai paklūsta. Mat poelgis yra toks pats simbolinis arba ženklinis, ženklinantis, kaip rašymas, tapymas ar muzikavimas: prigimtinis pradas – čia tiktai medžiaga, reikalinga reikšmei įkūnyti. Tyrimo tikslas – nustatyti reikšmę, suvokti, kas gi visais šiais dalykais reiškiasi ar reiškiama.

Taigi Geertzas siekia aiškinti simbolius jų gyvavimo visumose. Simboliu jis laiko bet kokį objektą, veiksmą, įvykį, savybę ar santykį, kuris žmogui yra pasaulio suvokimo ir savivokos priemonė. Gyvensena – tai esmiškai simbolinė veiksena būtent ta prasme, kad veiksmai visada turi reikšmę. Kitaip sakant, ne tiktai pati daugiau ar mažiau pastovi gyvensena, bet ir visiškai konkretus gyvenimo vyksmas – prasmingas ir skaitytinas tekstas. Antropologui kaskart kyla klausimas, kaip atskleisti tą reikšmių visumą,

kurioje kiekviena paskirybė, kiekvienas įvykis yra reikšmingas, kaip į ją įeiti.

Reikšmė neatskiriama nuo vyksmo vietos ir laiko aplinkybių. Tai – esminis Geertzo įsitikinimas: pasak jo, „gera interpretacija – eilėraščio, asmens, istorijos, ritualo, institucijos, visuomenės ar bet ko kita – perkelia mus į pačią interpretuojamo dalyko esmę"[4]. O esmė, nors tai bent kiek detaliau ir neišaiškinta, čia siejama su tuo, kas vyksta, įvyksta kur nors ir kada nors, t. y. su konkrečia egzistencija.

Antropologas esmiškai transformuoja socialinį diskursą – užrašo jį ir tuo būdu su laiku praeinantį įvykį paverčia pranešimu, prie kurio galima ne kartą sugrįžti. Geertzas pasitelkia Paulio Ricoeuro hermeneutikos idėją, kad užrašomas ne pats sakymo aktas, o tai, kas pasakyta, kas sakymą daro pasakymu, vyksmo prasmė.[5]

Antropologo darbas, paprasčiausiai sakant, – stebėti ir rašyti. Kad suprastum reikšmes, visų pirma turi jas aptikti ir stebėti konkrečiame veiksmų kontekste, užrašyti tai, kas „ištariama" socialiniame diskurse, kaip minėta, apimančiame ne tiktai žodžius, bet ir veiksmus. Tačiau kruopštus kultūros reiškinių aprašymas – anaiptol ne tas pats, ką, remdamiesi vis dar gaja terminija, vadintume išsamiu faktų surinkimu. Geertzas jį vadina „tirštuoju aprašymu" [*thick description*], tai – kiek tiktai įmanoma objektyvus, o kartu asmeniškas aprašymas, kurį atlieka antropologas, siekdamas suprasti tiriamos kultūros tiesioginio dalyvio požiūrį. Pats Geertzas atliko nemažai tokių aprašymų Indonezijoje – Balyje ir Javoje, – taip pat Maroke. Gyvendamas kartu su tiriamų bendrijų žmonėmis kartais po kelerius metus, Geertzas viską stebėdavo ir užsirašinėdavo, mėgindamas, kaip jis pats pasakė viename interviu, „suprasti, kas gi čia, po velnių, vyksta".

Pradėdamas nuo išsamios net ir labai smulkių reiškinių analizės, antropologas prieina prie bendrų interpretacijų ir abstrakčių išvadų. Bendrybės, universalijos jam rūpi, bet jos pasirodo veikiančios mažučiame tyrimų laukelyje. Konceptualumas būtinas tam, kad būtų galima įžvelgti detalę. „Visas jos [kultūros teorijos] visuotinumas išaugęs iš jos daromų skirčių subtilumo, o ne iš jos abstrakcijos masto."[6] Vis dėlto per mikroskopiją įžvelgiamos universa-

lijos, smulkūs faktai kalba apie stambius, sisteminius ir kompleksinius dalykus. Tuo tarpu nuo faktinės medžiagos atplėšti apibendrinimai yra banalūs arba tušti. Pasak Geertzo, „neįmanoma parašyti ‚Bendrosios kultūros interpretavimo teorijos'".[7] „Etnografijoje teorijos užduotis – pateikti žodyną, kurio terminais būtų galima išreikšti tai, ką simbolinis veiksmas sako pats apie save – t. y. apie kultūros vaidmenį žmogaus gyvenime."[8]

Taigi tyrimas negali būti objektyvus, atsietas, jo neįmanoma atlikti neįsitraukus į tiriamą bendriją. Tam tikra prasme antropologas turi tapti dalimi to, ką tiria, atsisakyti nesuinteresuoto išorinio stebėtojo pozicijos ir stengtis įsitraukti į žaidimą, dalyvauti. Tačiau įsitraukimas ir dalyvavimas nėra koks romantinės hermeneutikos vadinamasis įsijautimas į kito vidujybę ar persikėlimas į kitą bendriją, tapimas čiabuviu. Tokie virsmai neįmanomi. Įspūdingiausią įsitraukimo ar, tiksliau sakant – priėmimo į žaidimą aprašymą Geertzas pateikia bene garsiausioje savo esė apie gaidžių kapotynes. Baliečiai nesikalbėjo su juo ir jo žmona ir netgi, atrodė, jų nepastebėdavo, kol kartą juodu pasielgė taip pat kaip kaimelio gyventojai: kartu su jais ėmė bėgti nuo policijos. Tada abudu staiga pavirto saviškiais, pasirodė, kad čiabuviai gana daug žino apie juos pačius ir netgi apie jų veiklą. Antropologo uždavinys – pasiekti, kad galėtų kalbėtis su kitais, užmegzti ryšį ir komunikuoti su kita bendrija.

Tyrimas esmiškai susijęs su pokalbiu. Tai, kas paprastai vadinama faktų nustatymu, iš tiesų yra to, kaip kiti žmonės supranta ir aiškina, kas yra jie patys ir jų bendrija, supratimas ir aiškinimas. Aprašant kultūrą naudotinos mąstymo konstrukcijos, kuriomis, antropologo supratimu, tos kultūros dalyviai suvokia patys save. Antropologas nesistengia tapti čiabuviu ar jį pamėgdžioti, tačiau ieško bendros kalbos ir gilinasi į pašnekovo kalbėseną.

Pasiekiamas rezultatas – bendra čiabuvio ir antropologo konstrukcija, nors jų įnašai į dialogą ir lieka asimetriški: antropologas stengiasi suprasti, kaip čiabuviai supranta save, bet tai jis šitai, kaip moka, užrašo. Antropologijos sąvokynas čia turi konstrukcinę reikšmę. Šiedu dalykai ne taip lengvai atskiriami, o gal ir apskritai neatskiriami. Taigi interpretavimas tampa daugiamatis: čiabuvis pateikia pirmo laipsnio interpretaciją, o antropologo darbas – tai jau

antro ir trečio laipsnio interpretacija. Geertzas pastarąją vadina fikcija etimologine *fictio* kaip „padaryto", „sukurto" dalyko prasme ir gretina ją su rašytojo ar tapytojo veikalu.

Taigi antropologija – rašto menas, literatūra. Grįžus iš „tenai", tenka rašyti savąjį tekstą remiantis užrašais, atsiminimais ir visa esama su tyrimo lauku susijusia literatūra. Antropologo darbas pirmiausia yra rašymas, o šio darbo rezultatas – tekstas. Kaip ir bet kuris kitas, šis tekstas savo ruožtu interpretuojamas, siekiant geriau suprasti jame svarstomus dalykus. Antropologo tekstas atitenka skaitytojui, pasiduoda skirtingiems skaitymo būdams ir strategijoms. Pats Geertzas pasitelkė daugybę kitų kultūros antropologų darbų, juos savaip perinterpretuodamas.

Gali kilti klausimas, ar galima, o jei galima, tai kaip atskirti gerą antropologo darbą nuo prasto. Pasak Geertzo, antropologo pateiktų aiškinimų įtikinamumas matuojamas ne jo pasitelktos medžiagos apimtimi, o tolimos bendrijos gyvenimą atveriančios mokslinės vaizduotės jėga. Tai – kriterijus, kuris visiškai tiktų ir romanisto veikalui vertinti. Juk antropologija nesiremia laboratorinėmis studijomis, čia neįmanomas eksperimentas. Žinoma, mokslinis kritiškumas ir šiuo atveju būtinas, tačiau jis reiškia visai ką kita – reflektuoti neišvengiamą antropologo poziciją, savo paties vaidmenį tyrime, išskirtinį situatyvumą, keliavimą; įsisąmoninti, iš kokios pozicijos žvelgiama. Geertzas nuolat kreipė dėmesį į tai, kaip sąveikauja tyrinėtojas ir tiriamoji bendrija, kokią reikšmę turi interpretatoriaus pažiūros ir dvi esminės jo egzistencinės padėtys: „būti ten, rašyti čia".

Objektyvaus mokslo vardu Geertzui labai dažnai prikišama, kad jis nesirūpina interpretacijos griežtumu, nekreipia dėmesio į socialinį, istorinį, ekonominį kontekstą, kad jo atskleidžiamas vadinamasis čiabuvio požiūris [*native point of view*] ar vietinis žinojimas [*local knowledge*] iš tiesų tėra tiktai jo paties, labai dažnai savavališki, konstruktai ir jų negalima laikyti objektyviais tyrimo rezultatais. Šiuos metodologinio ir gnoseologinio pobūdžio priekaištus pratęsia ontologiniai, arba susiję su tuo, kaip suvokiama pati kultūros esmė. Geertzas remiasi pamatine prielaida, kad nėra vienos kultūros prigimties, kuri lemtų žmonių mąstyseną ir veik-

seną. Tai, kas tokia prigimtimi vadinama, iš tiesų yra išbarstyta erdvėje ir laike, įvairuoja ir kinta žmonėms siekiant suprasti save ir kurti savo bendrijas. Kultūra – esmiškai daugiskaitinis dalykas, kultūros. Jei ir pavyksta pasakyti apie jas ką nors universalaus, tai tiktai banalybes. Kultūros reiškiniai bei sistemos esmiškai daugybiniai ir skirtingi. Geertzui rūpi kaip tik įvairovė ir skirtys, esminis kultūros reiškinių bei sistemų daugiskaitiškumas ir paskirumas. Radikali – vadinasi, ne to paties įvairovė, o įvairovė kaip įvairovė.

Vis dėlto, nepaisant visos savo esminės įvairovės, už kurios neįmanoma aptikti kokios nors apibrėžtos „kultūros apskritai", net ir skirtingiausi kultūros reiškiniai bei sistemos skleidžiasi viename – chaoso ar netgi niekio – akiratyje: „Didžiulis vidinių (vadinasi, genetiškai užprogramuotų) žmogaus reakcijų neapibrėžtumas, padrikumas ir nepastovumas rodo, kad be kultūrinių modelių žmogus būtų funkciškai nevisavertis – net ne šiaip talentinga beždžionė, tarsi koks likimo nuskriaustas vaikas neturėjusi sąlygų įgyvendinti visas savo galimybes, o kažkoks beformis monstras, neturintis nei krypties pojūčio, nei savitvardos galių, – tikras mėšlungiškų impulsų ir miglotų jausmų chaosas."[9]

Šis bendras, nors ir vien tiktai negatyviai apibūdinamas akiratis leidžia priskirti jam kuo plačiausią antropologinių tyrimų lauką: tai konkrečių tautų ar genčių konkretūs būdai pamatiniams (egzistenciniams) žmogiškiesiems dalykams suteikti prasminius suprantamus rėmus. „Esminė interpretacinės antropologijos užduotis – ne atsakyti į opiausius mūsų klausimus, o leisti mums išgirsti kitų žmonių [...] atsakymus, įtraukti šiuos atsakymus į žmogaus ištarmių archyvą, kuriame prireikus galėtume jų ieškoti."[10] Šia prasme antropologija yra žmogiškumo ir komunikacijos plėtimo praktika, dargi filosofijos praktika, ji plečia žmogiškojo diskurso ribas.

Skaitant antropologinį, kaip ir bet kurį kitą tekstą, reikia kreipti dėmesį į jo konstrukciją. Geertzas kalba apie retorinę antropologinio teksto analizę, kuri turinti parodyti, kaip šis tekstas tampa ar, atsargiau sakant, siekia tapti įtikinamas. Šis tekstas turi būti nagrinėjamas klausiant, kodėl, kokiu pagrindu jo aprašymu tikima? Antropologas buvo „ten" ir mums „čia" perduoda savo patirtį. Kaip

galime ir ar apskritai galime patikėti, kad tai – tikra patirtis? Juk antropologinio teksto apie kultūros tekstą skaitytojas dažniausiai negali palyginti jo su jokia bendruomenės gyvenimo tikrove, paprastai jam nežinoma iš kitų šaltinių. Tad skaitytojas neišvengiamai lieka teksto viduje ir atrodo, kad jam nebelieka nieko kita, kaip įdėmiai skaityti, galbūt kartais paklausiant savęs: kas gi čia, po velnių, darosi?

Arūnas Sverdiolas

[1] Žr. Gintautas Mažeikis, *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika*, Šiauliai: Saulės delta, 2005.
[2] Marvin Harris, *Kultūrinė antropologija*, Kaunas: Tvermė, 1998.
[3] Žr. Arūnas Sverdiolas, *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos – 1*, Vilnius: Strofa, 2002.
[4] C. Geertz, *Kultūrų interpretavimas*, p. 19. [Čia ir toliau cituojama iš šios rinktinės.]
[5] Žr. Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, vertė Rasa Kalinauskaitė, Gintautė Lidžiuvienė, Vilnius: Baltos lankos, 2000.
[6] C. Geertz, p. 26.
[7] Ibid., p. 28.
[8] Ibid., p. 29.
[9] Ibid., p. 109.
[10] Ibid., p. 32–33.

I

I. TIRŠTASIS APRAŠYMAS: INTERPRETACINĖS KULTŪROS TEORIJOS LINK

I

Savo knygoje *Naujo stiliaus filosofija* (*Philosophy in a New Key*) Susanne Langer pažymi, jog kai kurios idėjos įsiveržia į intelektualinį peizažą su neregėta jėga. Jos iš karto išsprendžia tiek daug pamatinių problemų, jog, regis, taip pat žada išspręsti visas pamatines problemas, išaiškinti visus neaiškius klausimus. Visi jas graibsto lyg kokį naujo pozityviojo mokslo visraktį, sąvokinį centrą, apie kurį būtų galima sukonstruoti nuoseklią analizės sistemą. Ūmai atsiranda neilgam kone visa nustelbianti tokios *grande idée* mada, – mat, anot S. Langer, „kiekvienas jautrus bei aktyvus protas tučtuojau puola šia idėja naudotis. Išmėginame ją kur tik galime ir kam tik galime, bandome išplėsti jos tikslią reikšmę, pateikti jos apibendrinimus ir išvesti naujus jos vedinius".

Bet kai su ta nauja idėja apsiprantame, kai ji tampa mūsų bendrojo teorinių sąvokų lobyno dalis, su ja siejami lūkesčiai pamažu ima atitikti jos įprastą vartoseną, ir jos išpūstas populiarumas subliūkšta. Keletas entuziastų tebesilaiko požiūrio, kad ji – „visatos durų raktas", o nuosaikesni mąstytojai netrukus imasi spręsti tokios idėjos iš tiesų iškeltas problemas. Jie tebebando pritaikyti šią idėją kur tik galima ir kaip įmanoma dažniau, bet liaujasi mėginę ją kišti ten, kur ji netinka ar būtų pritempta prievarta. Ji iš tikrųjų tampa visų pirma tam tikra pamatinė idėja, nuolatinė ir patvari mūsų intelektualinio arsenalo dalis. Bet daugiau jau nebeturi

ankstesnio grandioziškumo, viską žadančio užmojo, galimo beribio pritaikymo regimybės. Nei antrasis termodinamikos dėsnis, nei natūraliosios atrankos dėsnis, nei nesąmoningos motyvacijos samprata, nei gamybos priemonių organizavimas visko nepaaiškina, netgi nepaaiškina viso to, kas yra tik žmogiška, bet vis dėlto paaiškina šį bei tą; ir mes sutelkiame savo dėmesį, idant išskirtume tą kažką, idant išsinarpliotume iš daugybės pseudomokslų, kuriuos šios idėjos, savo šlovės viršūnėje, taip pat paakino atsirasti.

Nežinau, ar iš tiesų tokia būna visų pagrindinių mokslinių sąvokų raida. Bet šis modelis neabejotinai tinka tai kultūros sąvokai, apie kurią formavosi visa antropologijos disciplina ir kurios viešpatavimą pastaroji siekė vis labiau apriboti, sukonkretinti, sutelkti ir aprėpti. Visose šios knygos esė ir siekiama – keliais būdais ir atžvilgiais – kultūros sąvoką „pastatyti į vietą", tai yra iš tiesų šitaip garantuoti jos tolesnį reikšmingumą, o ne pakirsti jos gyvybingumą. Visose jose teigiu – kartais atvirai, dažniau išrutuliodamas konkrečią analizę, – kad reikia siauresnės, specialesnės ir, kaip įsivaizduoju, teoriškai pajėgesnės kultūros sąvokos, galinčios pakeisti garsiąją E. B. Tyloro „labai sudėtingą visumą" – nors kadaise, neabejotinai, ir turėjusią galios, bet dabar, mano manymu, priėjusią tokią ribą, kai, užuot atskleidusi prasmę, daro ją dar miglotesnę.

Sąvokinis liūnas, į kurį gali nuklampinti Tyloro tipo *pot-au-feu* teoriniai išvedžiojimai, tampa akivaizdus susipažinus su Clyde'o Kluckhohno knyga *Veidrodis žmogui* (*Mirror for Man*), iki šiol vienu geresnių bendrųjų įvadų į antropologiją. Gal dvidešimt septyniuose šiai sąvokai skirto skyriaus puslapiuose Kluckhohnas sugebėjo pateikti vieną po kito tokius kultūros apibrėžimus: 1) „visa, kas apibūdina tautos gyvenseną"; 2) „socialinis paveldas, kurį individas perima iš savo grupės"; 3) „mąstysena, jausena ir tikėsena"; 4) „elgsenos abstrakcija"; 5) „antropologo teorija, aiškinanti tikrąjį žmonių grupės elgesį"; 6) „bendrų įgūdžių ir įpročių saugykla"; 7) „rinkinys standartizuotų orientacijų pasikartojančių problemų atžvilgiu"; 8) „išmoktas elgesys"; 9) elgesio normatyvaus reguliavimo mechanizmas; 10) „rinkinys technikų, padedančių prisitaikyti prie išorinės aplinkos ir kitų žmonių"; 11) „istori-

jos nuosėdos"; o paskui, tikriausiai iš nevilties, griebėsi palyginimų: žemėlapis, rėtis, matrica. Tokios teorinės sumaišties akivaizdoje netgi šiek tiek susiaurinta ir ne visai standartinė, bet bent jau neturinti vidinių prieštaravimų, o dar svarbiau – iš principo aiškiai apibrėžiama kultūros sąvoka yra (tiesą sakant, tai labai gerai suprato ir pats Kluckhohnas) šiokia tokia pažanga. Eklektiškumas pražūtingas ne dėl to, kad esama tik vienos krypties, kuria pravartu stumtis į priekį, o todėl, kad jų esama tiek daug, – būtina pasirinkti.

Aš pats palaikau iš esmės semiotinę kultūros sąvoką ir toliau šioje knygoje mėginsiu įrodyti jos naudingumą. Kaip ir Maxas Weberis, tikiu, kad žmogus – tai savo paties suregztuose prasmių voratinkliuose pakibęs gyvūnas; manau, kad tie voratinkliai – tai kultūra, tad ir jos analizė turėtų būti ne koks nors dėsningumų ieškantis eksperimentinis, o reikšmių ieškantis interpretacinis mokslas. Man rūpi paaiškinti, interpretuoti iš pažiūros mįslingas socialines išraiškas. Bet pirma turėčiau paaiškinti patį šį pareiškimą, šią vienu sakiniu suformuluotą doktriną.

II

Operacionalizmas, kaip metodologinė dogma, socialiniams mokslams niekada neturėjo didesnės reikšmės ir, be to, kad užsiliko kelete gal net pernelyg iščiustytų užkampių – tokių kaip Skinnerio biheviorizmas, intelekto testai ir pan., – dabar jau yra kone visai atgyvenęs. Bet, nepaisant visko, jis nurodė svarbų dalyką, kuris, kad ir ką mes manytume apie mėginimus operacijomis apibūdinti charizmą arba susvetimėjimą, iki šiol neprarado reikšmės: jei norite suprasti, kas yra mokslas, pirmiausia jums turi rūpėti ne jo teorijos ar laimėjimai ir, žinoma, ne tai, ką sako jo apologetai, – jums turi rūpėti, ką veikia jo atstovai.

Antropologijos, ar bent jau socialinės antropologijos, atstovų veikla etnografinė. Ir tik supratę, kas yra etnografija, o tiksliau, *ką reiškia etnografinė veikla*, pamažu pradėsime suvokti, kuo ypatinga antropologinė analizė kaip pažinimo būdas. Privalau nedelsdamas

pabrėžti, jog tai nėra metodo klausimas. Vienu požiūriu – pateiktu vadovėliuose, – etnografo veikla – užmegzti ryšį, parinkti informantus, transkribuoti tekstus, sudarinėti genealogijas bei sričių žemėlapius, rašyti dienoraštį ir panašiai. Bet iš tiesų ne technikos ir atliktos procedūros apibūdina šią veiklą. Ši veikla yra tam tikros intelektualinės pastangos – kruopščiai apgalvotas rizikingas bandymas imtis, pasiskolinsiu Gilberto Ryle'io sąvoką, „tirštojo aprašymo", – štai kas ją apibrėžia.

Ryle'is aptaria „tirštąjį aprašymą" dviejose neseniai pasirodžiusiose esė (dabar perspausdintose antrame jo *Rinktinių raštų* tome), kuriose jis analizuoja jo paties šitaip suformuluotą bendrą klausimą: ką *„Le Penseur"* [mąstytojas – *vert. past.*] veikia? Mąstytojas „mąsto ir reflektuoja", jo veikla – „minčių mąstymas". Imkim, sako jis, du berniukus, greitai mirkčiojančius dešine akimi. Vienas tai daro dėl nevalingų traukulių; kitas – sąmoksliškai mirkčioja draugui. Patys savaime abiejų judesiai identiški: jeigu mes fiksuojame juos tik kaip fotoaparato kamera, stebime „fenomenalistiškai", neįmanoma pasakyti, kuris iš jų buvo traukulys, o kuris – mirktelėjimas, ar, tiesą sakant, galbūt abudu buvo ar nebuvo traukuliai arba mirktelėjimai. Bet esama labai didelio, nors ir nenufotografuojamo, skirtumo tarp traukulio ir mirktelėjimo; ir tai žino visi, kam teko nelaimė pirmąjį palaikyti antruoju. Mirktelėtojas bendrauja, ir išties bendrauja gana konkrečiu ir ypatingu būdu: 1) sąmoningai; 2) su kokiu nors konkrečiu asmeniu; 3) siekdamas perduoti vieną ar kitą pranešimą; 4) laikydamasis visuotinai nustatyto kodo ir 5) nežinant kitiems aplinkiniams asmenims. Kaip nurodo Ryle'is, mirktelėtojas atlieka du veiksmus – sumirkčioja ir pamerkia akį, o trūkčiotojas atlieka tik vieną veiksmą – trūkteli akies voką. Tyčinis voko trūktelėjimas, jei pagal viešai galiojantį kodą tai laikoma sąmokšlišku signalu, *yra* mirktelėjimas. Nieko daugiau ir nereikia: šiek tiek elgesio, šiek tiek kultūros, ir *voilà!* – gestas.

Bet tai tik pradžia. Sakykim, rašo jis toliau, yra trečias berniukas, kuris „piktdžiugiškai, norėdamas pralinksminti savo bičiulius", parodijuoja pirmojo berniuko mirktelėjimus, laikydamas juos mėgėjiškais, nevykusiais, negudriais ir panašiai. Be abejo, jis tai daro lygiai taip pat, kaip antrasis berniukas mirkčiojo, o pir-

masis trūkčiojo, – suraukdamas dešinį antakį. Tik šis berniukas nei merkia akį, nei trūkčioja antakį: jis parodijuoja kieno nors kito, jo manymu, juokingas pastangas mirktelėti. Čia irgi esama visuomenėje nusistovėjusio kodo (jis „mirktelės" pabrėžtinai, per daug aiškiai, gal net padarydamas kokią nors grimasą, – įprastos klouno gudrybės), taip pat ir pranešimo. Tik dabar brandinamas ne sąmokslas, o pajuoka. Jei kiti mano, kad jis iš tikrųjų merkia akį, visos jo pastangos tampa tokios pat bergždžios, kaip ir jiems pagalvojus, jog jis trūkčioja antakį, – nors padariniai ir skiriasi. Pažvelkime toliau: nepasikliaudamas savo sugebėjimu pamėgdžioti, būsimasis šmaikštuolis gali treniruotis namie žiūrėdamas į veidrodį; šiuo atveju jis netrūkčioja antakio, nemerkia akies, neparodijuoja, o repetuoja, – nors fotoaparatas, radikalus bihevioristas ar stebėjimų protokolavimo šalininkai užfiksuotų, jog jis, kaip ir visi kiti, greitai rauko savo dešinįjį antakį. Sudėtingumui nėra galo, – jei ne praktine, tai bent jau logine prasme. Pavyzdžiui, pirmasis minėtasis mirktelėtojas galėjo tik apsimesti merkiąs akį, norėdamas, sakykim, suklaidinti pašalinius, idant šie įsivaizduotų, jog ruošiamas sąmokslas, nors iš tiesų taip ir nėra; o tokiu atveju, žinoma, ir mes kitaip aprašytume, ką parodijuoja parodijuotojas ir ką repetuoja repetuotojas. Bet svarbiausia, kad tarp to, ką repetuotojas (parodijuotojas, mirktelėtojas, trūkčiotojas...) daro, „skystojo aprašymo", Ryle'io terminais, („greitai suraukia dešinį antakį") ir „tirštojo aprašymo" („parodijuoja draugą, kuris apsimeta merkiąs akį, norėdamas apmulkinti naivuolį, kad tas patikėtų, jog ruošiamas sąmokslas") esama etnografijos objekto: daugiasluoksnės prasmingų struktūrų hierarchijos, kurios atžvilgiu atliekami, suvokiami ir interpretuojami įvairūs trūktelėjimai, mirktelėjimai, apgaulingi mirktelėjimai, parodijavimai bei parodijavimų repetavimai ir be kurios jie (net ir nulinio reikšmingumo trūkčiojimai, kurie, *kaip kultūros kategorija*, yra lygiai tokie patys nemirktelėjimai, kaip mirktelėjimai yra netrūkčiojimai) iš tikrųjų neegzistuotų, kad ir kaip kas nors krutintų ar nekrutintų savo vokų.

Kaip ir dauguma siužetų, kuriuos taip mėgsta prasimanyti Oksfordo filosofai, visas šis mirkčiojimas, apsimestinis mirkčiojimas, parodijuojamas apsimestinis mirkčiojimas, parodijuojamo

apsimestinio mirkčiojimo repetavimas gali pasirodyti šiek tiek dirbtinis. Idant pridėčiau žiupsnį empirikos, leiskite man pateikti, visiškai sąmoningai be jokio įžanginio aiškinimo ar komentavimo, ne tokią jau netipišką ištrauką iš mano paties ekspedicijos dienoraščio; ji turėtų įrodyti, kad – nors ir supaprastintas didaktiniais sumetimais – Ryle'io pavyzdys kuo tiksliausiai atspindi tas painias tiesioginių ir netiesioginių išvadų struktūras, per kurias nuolat bando prasibrauti etnografas:

Prancūzai [sakė informantas] buvo ką tik atvykę. Jie įsirengė apie dvidešimt nedidelių fortų tarp šios vietovės, miesto ir kalnuose esančios marmušų genties gyvenvietės, – statė juos ant iškyšulių, kad galėtų apžvelgti vietovę. Bet, nepaisant visko, saugumo garantuoti nepajėgė, ypač naktį: mat, nors *mezrag* – prekybos sutarčių – sistema legaliai lyg ir buvo panaikinta, iš tiesų ji ir toliau tebeveikė.

Vieną naktį, kai Cohenas (sklandžiai kalbantis berberiškai) buvo kalnuose pas marmušus, kiti du žydai, prekiaujantys su kaimynine gentimi, atėjo iš jo nusipirkti prekių. Keletas berberų iš dar kitos kaimyninės genties pamėgino įsilaužti į Coheno trobelę, bet jis iššovė iš šautuvo į orą. (Tradiciškai žydams nebuvo leidžiama nešiotis ginklų, bet šiuo metu padėtis buvo tokia nerami, jog dauguma vis tiek jų turėjo.) Šūvis patraukė prancūzų dėmesį ir plėšikai paspruko.

Tačiau kitą naktį jie sugrįžo: vienas jų, persirengęs moterimi, pabeldė į duris ir papasakojo išgalvotą istoriją. Cohenui kilo įtarimas ir jis nenorėjo „jos" įsileisti, bet kiti žydai sakė: „Oi, ko čia bijoti, juk čia tik moteris". Tad jie atvėrė duris ir visa ta gauja įsiveržė vidun. Įsibrovėliai nužudė abu atvykusius žydus, o Cohenui pavyko užsibarikaduoti gretimame kambaryje. Jis girdėjo, kaip plėšikai planuoja išsinešti jo prekes ir sudeginti jį gyvą krautuvėje, tad atidarė duris ir įnirtingai mosuodamas aplink save vėzdu sugebėjo pasprukti pro langą.

Paskui jis nukeliavo į fortą susitvarstyti žaizdų ir pasiskundė vietiniam komendantui, kažkokiam kapitonui Dumari, norįs gauti savo *'ar* – t. y. ketveriopą ar penkeriopą iš jo pagrobtų prekių vertę. Plėšikai priklausė dar prancūzų valdžiai nepaklususiai ir atvirai prieš ją sukilusiai genčiai, ir Cohenas norėjo įgaliojimo eiti su savo *mezrag* teikėju, marmušų genties šeichu, atsiimti tradiciškai pagal taisykles jam priklausančios kompensacijos. Kapitonas Dumari negalėjo duoti jam oficialaus leidimo, kadangi prancūzai buvo uždraudę *mezrag* ryšius, bet jis davė žodinį sutikimą sakydamas: „Jei tave užmuš, būsi pats prisiprašęs".

Tada šeichas, žydas ir grupelė ginkluotų marmušų užkopė dešimt ar penkiolika kilometrų į sukilėlių teritoriją – kur, žinoma, nebuvo jokių

prancūzų – ir vogčiomis prislinkę paėmė nelaisvėn piemenį bei pavogė jo bandą. Netrukus juos pasivijo anos genties raiteliai, ginkluoti šautuvais ir pasiryžę kautis. Bet pamatę, kas yra tie „avių vagys", jie apsigalvojo ir tarė: „Tebūnie, mes šnekėsimės". Jie išties negalėjo paneigti to, kas įvyko, – kad keli jų vyrai apiplėšė Coheną ir užmušė du jo svečius, – ir nebuvo pasiruošę po grumtynių su grobikais kilsiančiam rimtam kivirčui su marmušais. Taigi abi grupės šnekėjosi – šnekėjosi ir šnekėjosi, ten, lygumoje, apsuptos tūkstančių avių; ir galiausiai sutarė, kad žala bus atlyginta penkiais šimtais avių. Tada abi ginkluotos berberų grupės išsirikiavo ant žirgų viena prieš kitą priešinguose lygumos galuose, tarp jų susibūrė avys, o Cohenas, juodu chalatu, plokščia, be brylių skrybėle ir tabaluojančiomis šlepetėmis, vienas šmižinėjo tarp avių, rinkdamasis, spėriai kaip įpratęs, geriausias kaip užmokestį už nuostolius.

Šitaip Cohenas pasiėmė savo avis ir nusivarė jas atgal pas marmušus. Prancūzai viršuje savo forte išgirdo jas dar iš tolo („Be, be, be", – džiugiai kartojo Cohenas, prisiminęs tą vaizdą) ir paklausė: „Kas gi čia, velniai griebtų, yra?" O Cohenas atsakė: „Tai mano *'ar*". Prancūzai negalėjo patikėti tuo, ką jis tvirtino padaręs, ir, apkaltinę šnipinėjimu berberų maištininkams, įgrūdo jį į kalėjimą bei atėmė iš jo avis. Jo šeima, pasilikusi mieste, taip ilgai negavusi iš jo jokių žinių pamanė jį mirus. Bet po kiek laiko prancūzai jį paleido ir jis sugrįžo namo, tik be avių. Tada jis nuėjo pasiskųsti mieste gyvenančiam pulkininkui prancūzui, valdančiam visą rajoną. Bet pulkininkas pasakė: „Nieko negaliu padėti. Tai ne mano reikalas".

Pacituotas pažodžiui, lyg raštelis iš butelio, šis pasakojimas, kaip ir kiekvienas į jį panašus bei panašiai pateiktas, leidžia adekvačiai suvokti, koks turtingas etnografinis aprašymas, net pats elementariausias, – koks jis stebėtinai „tirštas". Apgalvotuose antropologiniuose rašiniuose – tokiuose kaip surinkti šioje knygoje – faktas, kad tai, ką mes vadiname savo duomenimis, iš tiesų yra mūsų konstrukcijos, pagrįstos kitų žmonių konstrukcijomis, išreiškiančiomis tai, ką jie ir jų kraštiečiai daro, sunkiai pastebimas, nes kone visos žinios, kurių reikia, idant suprastume konkretų įvykį, ritualą, paprotį, idėją ar ką nors kita, netiesiogiai pateikiamos kaip parengtinė informacija dar nepradėjus tyrinėti paties objekto. (Netgi atskleidę, jog ši maža drama įvyko centrinio Maroko plokštikalnėse 1912 metais – ir buvo papasakota ten pat 1968 m., – gerokai paveiktume jos supratimą.) Tai nėra taip blogai ir, šiaip ar taip, yra neišvengiama. Bet šitaip peršama mintis, kad antropologiniai

tyrinėjimai labiau pasikliauja stebėjimais, o ne interpretavimu, nors iš tiesų yra atvirkščiai. Net faktų – nepajudinamos uolos, jei tokių iš viso būna – lygmenyje mes jau aiškiname ir, negana to, jau aiškiname aiškinimus. Mirktelime, atsiliepdami į mirktelėjimus, atsiliepiančius į mirktelėjimus.

Tad atlikdami analizę rūšiuojame prasmės struktūras – tai, ką Ryle'is vadino įsigalėjusiais kodais, tik ši sąvoka šiek tiek klaidina, nes per daug primena šifruotojo darbą, o iš tikrųjų tai daug panašiau į literatūros kritiką, – ir nustatome jų socialinį pagrindą bei reikšmingumą. Šiame mano pateiktame pasakojime tokio rūšiavimo pradžia būtų galima laikyti trijų minėtoje situacijoje glūdinčių interpretavimo sistemų išskyrimą: žydų, berberų ir prancūzų. Po to reikėtų pamėginti parodyti, kaip (ir kodėl) tų situacijų koegzistavimas vienu metu ir vienoje vietoje sukūrė būtent tokią situaciją, kurioje nuolatiniai nesusipratimai tradicinę formą pavertė socialiniu farsu. Ir Coheną, ir kartu visą senovinę socialinių bei ekonominių santykių struktūrą, pagal kurią jis gyveno, sužlugdė kalbinė painiava.

Aš dar grįšiu prie šito pernelyg glaustai suformuluoto aforizmo ir prie paties pateikto teksto detalių. Kol kas pakaks pabrėžti, jog etnografija – tai tirštasis aprašymas. Iš tikrųjų etnografas susiduria – be abejo, kai nėra įsitraukęs į automatiškesnę ir nuobodesnę duomenų rinkimo procedūrą – su gausybe sudėtingų sąvokinių struktūrų, viena ant kitos užsiklojančių ir viena su kita susipinančių, keistų, netaisyklingų bei neapibrėžtų; ir šias struktūras jis turi įsigudrinti iš pradžių perprasti, o paskui – ir perteikti. Tai tinka beveik visai įvairialypei praktinei jo veiklai, neištirtų teritorijų tyrinėjimams: informantų apklausai, ritualų stebėjimui, giminystės santykių išsiaiškinimui, nuosavybės ryšių nustatymui, namiškių surašymui... ir dienoraščio rašymui. Etnografinis tyrimas yra tarsi mėginimas skaityti (tiksliau, bandymas „sugalvoti, kaip įskaityti") rankraštį – rašytą svetima kalba, išblukusį, su galybe praleistų žodžių, nenuoseklumų, įtartinų taisymų ir tendencingų komentarų, – tik šįkart parašytą ne visuotinai sutartomis grafemomis, o laikinais susiformavusios elgsenos pavyzdžiais.

III

Taigi kultūra, šis veiksmais išreikštas dokumentas, vieša, lygiai kaip ir parodijuojamas mirktelėjimas ar apsimestinis avių užpuolimas. Nors ji mąstoma – neegzistuoja kieno nors galvoje; nors nefizinė – nėra koks nors slėpinys. Nesibaigiantis, nes niekaip nepabaigiamas, antropologų ginčas, ar kultūra „subjektyvi", ar „objektyvi", lydimas intelektualių tarpusavio užgauliojimų („idealistas!" – „materialistas!"; „mentalistas!" – „bihevioristas!"; „impresionistas!" – „pozityvistas!"), yra visiškas nesusipratimas. Jeigu į žmonių elgesį žiūrima (dažniausiai, nors ne visada, – būna juk ir *tikrų* trūkčiojimų) kaip į simbolinę veiklą – kuri kaip ir fonacija kalboje, pigmentas tapyboje, brūkšnys rašte ar sonansiškumas muzikoje turi reikšmę, – klausimas, ar kultūra – tai elgsenos modelis ar mąstymo sistema, ar gal net vienoks arba kitoks abiejų mišinys, netenka prasmės. Neverta klausti, koks parodijuojamo mirktelėjimo ar apsimestinio avių užpuolimo ontologinis statusas. Jis toks pats kaip ir uolų ar, kita vertus, sapnų, – ir viena, ir kita priklauso šiam pasauliui. Reikėtų klausti, kokia jų prasmė: tai pajuoka ar iššūkis; ironija ar pyktis; snobiškumas ar savigarba.

Atrodytų, tai akivaizdu, bet yra nemažai būdų paversti tai sunkiai suprantama. Vienas jų – įsivaizduoti, kad kultūra – savarankiška „superorganinė" tikrovė, turinti savų jėgų ir tikslų, – t. y. sudaiktinti ją. Kitas – tvirtinti, jog ji – atsitiktinė iš tikrųjų kokioje nors konkrečioje bendruomenėje aptinkamų elgsenos apraiškų sankloda, – t. y. ją supaprastinti. Abi šios klaidingos nuostatos tebegyvuoja, ir, be abejo, mes jų niekada neatsikratysime, bet vis dėlto pagrindinis teorinės sumaišties šiuolaikinėje antropologijoje šaltinis yra šioms nuostatoms prieštaraujantis dabar labai paplitęs požiūris, kad – pasak Wardo Goodenougho, galbūt įtakingiausio jo propaguotojo – „kultūra glūdi žmonių protuose ir širdyse".

Vadinama tai etniniu mokslu [*ethnoscience*], tai komponentine analize, tai kognityvine antropologija (šis terminologinis svyravimas atspindi slepiamą netikrumo jausmą), ši minties mokykla

moko, jog kultūrą sudaro psichologinės struktūros, kuriomis vadovaudamiesi individai arba individų grupės formuoja savo elgseną. „Kokios nors visuomenės kultūrą, – vėl pacituosiu Goodenougho žodžius, šįkart tuos, kurie tapo viso šio sąjūdžio *locus classicus*, – sudaro tai, ką žmogus turi išmanyti ir kuo privalo tikėti, idant galėtų veikti šios visuomenės nariams suprantamu būdu." Iš šio požiūrio į kultūrą išvedamas toks pats tvirtas požiūris ir į jos aprašymą, – tai išsami taisyklių sistema, etnografinis algoritmas, leidžiantis juo besivadovaujančiam žmogui veikti taip, kad būtų palaikytas (išskyrus fizinę išvaizdą) čiabuviu. Šitokiu būdu kraštutinis subjektyvizmas sujungiamas su kraštutiniu formalizmu, – ir štai lauktas rezultatas: įsiliepsnoja ginčas, ar išsamios analizės duomenys (pateikiami klasifikacijų, paradigmų, lentelių, medžių ir kitais įmantriais pavidalais) atspindi tai, ką čiabuviai „iš tikrųjų" galvoja, ar tai tėra gudrus apsimetinėjimas, logiškai ekvivalentiškas, bet iš esmės visiškai skirtingas.

Iš pirmo žvilgsnio ši traktuotė gali pasirodyti gana artima mano dėstomoms pažiūroms ir todėl gali būti su jomis painiojama, tad pravartu aiškiai parodyti šių dviejų požiūrių skirtumą. Trumpam palikime savo mirktelėjimus bei avis ramybėje ir paimkime, tarkim, Beethoveno kvartetą kaip, be abejo, kiek specifinį, bet mums čia labai tinkamą gražų kultūros pavyzdį: manau, niekas jo netapatins su partitūra, meistriškumu ar jam pagroti būtinu išmanymu; su tuo, kaip jį supranta jo atlikėjai ir klausytojai; nei, beje, nepamirškime supaprastintojų ir sudaiktintojų, su kokiu nors konkrečiu jo atlikimu arba su kokiu nors paslaptingu, materialią egzistenciją pranokstančiu esiniu. Galbūt sakyti „niekas" šiuo atveju kiek neatsargu, nes visuomet pasitaiko nepataisomų žmonių. Bet greičiausiai, kiek pagalvoję, dauguma žmonių sutiks, kad Beethoveno kvartetas – tai laikinė tonalinė struktūra, darni, sumodeliuota garsų eilė – vienu žodžiu, muzika, – o ne kieno nors išmanymas, tarkim, kaip šį kūrinį reikėtų groti, ar įsitikinimas, kad atlikti jį reikėtų būtent šitaip.

Jeigu nori groti smuiku, turi turėti tam tikrų įpročių, įgūdžių, žinių bei talento, būti nusiteikęs groti ir (kaip sako senas sąmojis) turėti smuiką. Bet grojimas smuiku – tai ne įpročiai, įgūdžiai, ži-

nios ir t. t., tai net ne nuotaika ir ne smuikas (kaip tikriausiai mano tikintys „materialine kultūra"). Idant sudarytum prekybos sutartį Maroke, turi tam tikru būdu atlikti tam tikrus veiksmus (pavyzdžiui, giedodamas arabiškai Koraną perpjauti ėriukui gerklę susirinkusių sveikų suaugusių savo genties vyrų akivaizdoje) ir turėti tam tikrų psichologinių bruožų (tarkim, potraukį tolimiems dalykams). Bet prekybos sutartis nėra nei gerklės perpjovimas, nei tas potraukis, ir vis dėlto ji gana tikra, kuo įsitikino septyni marmušų šeicho gentainiai, kiek seniau šeicho nubausti mirties bausme už tai, kad pavogė iš Coheno vieną nusususį, praktiškai bevertį avikailį.

Kultūra vieša, nes vieša reikšmė. Neįmanoma mirktelėti (ar dėtis mirktelėjančiam) nežinant, kas laikoma mirktelėjimu ar kaip fiziškai nuleisti akies voką, lygiai kaip neįmanoma surengti avių užpuolimo (ar dėtis jį rengiančiam) nežinant, ką reiškia pavogti avį ir kaip praktiškai tai daroma. Bet jeigu iš tokių teisingų prielaidų darysime išvadą, kad išmanyti, kaip mirktelėjama, tolygu mirktelėjimui, o išmanyti, kaip pavogti avį, tolygu avių grobimui, tai padarysime lygiai tokį patį klaidingą sprendimą, kaip ir sutapatindami – pereikime nuo skystojo prie tirštojo aprašymo – mirktelėjimą su akių vokų užmerkimu arba avių grobimą su vilna apaugusių gyvulių išginimu iš ganyklų. Klaidingas kognityvistų manymas, kad kultūrą sudaro, pasak kito to judėjimo atstovo Stepheno Tylerio, „sąmonės reiškiniai, kuriuos galima [jis nori pasakyti „būtina"] analizuoti formaliais, maždaug tokiais kaip matematikos ar logikos, metodais", lygiai taip pat kliudo veiksmingai vartoti šią sąvoką, kaip ir jo nevykusiai bandomi koreguoti klaidingi bihevioristų bei idealistų požiūriai. O gal net labiau, – nes jo klaidos rafinuotesnės, o iškraipymai subtilesni.

Bendras reikšmių privatumo teorijų puolimas yra toks būdingas moderniajam mąstymui (pradedant Husserlio ir Wittgensteino ankstyvaisiais raštais), jog čia net neverta jo nagrinėti. Būtina tik pasirūpinti, kad ši naujiena galų gale pasiektų antropologiją; o ypač, kad taptų aišku, jog sakydami, kad kultūra – visuomenėje įsitvirtinusios reikšmės struktūros, kuriomis naudodamiesi žmonės,

tarkim, praneša apie sąmokslus ir prie jų prisideda arba suvokia įžeidimus ir į juos atsako, mes neteigiame, kad tai – psichologinis reiškinys, kažkieno sąmonės, asmenybės, kognityvinės struktūros ar dar ko nors apibūdinimas; lygiai kaip neteigiame, kad psichologinis reiškinys yra tantrizmas, genetika, veiksmažodžių eigos veikslas, vynų klasifikacija, nerašytas įstatymas ar „sąlyginė nelaimė" (kaip Westermarckas apibrėžė *'ar* sąvoką, kuria rėmėsi Cohenas reikalaudamas atlyginti nuostolius). Tokioje vietoje kaip Marokas mums – išaugusiems kitaip mirkčiojant ir ganiusiems kitas avis – suprasti, ką žmogus ketina daryti, trukdo ne neišmanymas, kaip vyksta pažinimas (nors, jeigu tarsime, kad jis ten vyksta taip pat, kaip ir čia, būtų labai pravartu nusimanyti apie tai daugiau), o nepakankamas pažinimas jų vaizduotės visatos, kurioje jų veiksmai yra ženklai. Kad jau paminėjau Wittgensteiną, jį ir pacituosiu:

...Apie kai kuriuos žmones sakome permatą juos kiaurai. Tačiau čia svarbu pažymėti, kad vienas žmogus gali būti visiška mįslė kitam. Tai suprantame patekę į svetimą kraštą, turintį visiškai mums nežinomų tradicijų; ir mums nepagelbsti net tai, kad gerai mokame tos šalies kalbą. Mes *nesuprantame* tautos. (Ir ne todėl, kad nesuprantame, ką jie vienas kitam sako.) Mes nepajėgiame jų permatyti.

IV

Permatyti – štai niekada nepavykstantis, beviltiškas etnografinių tyrinėjimų, kaip asmeninio patyrimo, siekis; pabandyti suformuluoti pagrindą, leisiantį permatyti (kaip visada pagražintai įsivaizduojama), – štai antropologinių raštų, kaip mokslinių siekių, tikslas. Mes nesistengiame (bent jau aš nesistengiu) nei tapti čiabuviais – šiaip ar taip, tai sukompromituotas žodis, – nei pamėgdžioti juos. Tik romantikai ar šnipai, regis, teiktų tam reikšmę. Stengiamės su jais susikalbėti, platesne šios sąvokos prasme, aprėpiančia ne vien pašnekesį, – o tai gerokai sunkiau, negu paprastai pripažįstama, net kai bandome susikalbėti ne su svetimšaliais. „Jei kalbėjimas kieno nors *vardu* atrodo paslaptingas procesas, –

yra pasakęs Stanley Cavellas, – tai galbūt tik todėl, kad kalbėjimas *su* kuo nors neatrodo užtektinai paslaptingas."

Šitaip žvelgiant, antropologijos tikslas – žmonių diskurso sferos išplėtimas. Žinoma, tai nėra vienintelis jos tikslas, – mokymas, pramoga, praktinis konsultavimas ir prigimtinių žmogaus elgsenos dėsnių atradimas irgi yra jos tikslai; be to, antropologija nėra vienintelė šių tikslų siekianti disciplina. Bet būtent šiam tikslui labai paranki semiotinė kultūros samprata. Kaip interpretuotinų ženklų (kuriuos, nepaisydamas ribotos vartosenos, vadinčiau simboliais) sistema, kultūra nėra kokia nors galia, kurią būtų galima laikyti visuomeninių įvykių, elgsenų, institucijų ar procesų priežastimi; ji – kontekstas, terpė, kurioje visi šie dalykai gali būti suprantamai – t. y. tirštai – apibūdinti.

Garsusis antropologų susižavėjimas egzotiškais (mūsų akimis) berberų raiteliais, žydų „krominiukais" ar prancūzų legionieriais – iš esmės tik būdas kompensuoti bukinamą įprastumo jausmą, užgožiantį mūsų pačių sugebėjimo bendrauti tarpusavyje paslaptį. Žvelgiant į neįprastais pavidalais pasireiškiančius paprastus dalykus išryškėja ne žmonių elgsenai būdingas laisvas pasirinkimas, kaip dažniausiai tvirtinama (sunku įžvelgti laisvą pasirinkimą, kai Maroke atsilyginant už įžūlumą vagiamos avys), o kaip kinta jos reikšmė priklausomai nuo ją reguliuojančio gyvenimo modelio. Tautos kultūros supratimas atskleidžia žmonių normalumą nesumažindamas jų ypatingumo. (Juo geriau aš nutuokiu, ką ruošiasi daryti marokiečiai, juo logiškesni ir nepakartojamesni jie atrodo.) Jie tampa suprantami: jų pačių banalybių sistema išsklaido visas supratimo miglas.

Būtent šis manevras, paprastai pernelyg atsainiai apibūdinamas kaip „žvilgsnis į dalykus veikėjo akimis", pernelyg knygiškai kaip „*Verstehen* metodas" arba pernelyg moksliškai kaip „eminė analizė", dažniausiai verčia manyti, kad antropologija yra arba savotiškas ilgų distancijų minčių skaitymas, arba žmogėdrų salos tipo fantazijos, ir kad tam, kas trokšta išplukdyti savo laivą pro dešimtis paskendusių filosofijų liekanų, būtina jos imtis su didžiausiu atsargumu. Jeigu norime suprasti, kas yra antropologinė interpretacija ir kiek tai apskritai yra interpretacija, nėra nieko

svarbiau, kaip išsiaiškinti, ką reiškia – ir ko nereiškia – teiginys, jog formuluodami kitų tautų simbolių sistemas privalome orientuotis į tų sistemų veikėjus.[1]

Kitaip tariant, berberų, žydų ar prancūzų kultūra turi būti aiškinama pasitelkiant konstrukcijas, kuriomis, kaip įsivaizduojame, patys berberai, žydai ir prancūzai perteikia savo išgyvenimus; formules, kurias jie patys vartoja norėdami apibūdinti, kas jiems nutiko. Bet tai nereiškia, jog tokie aprašymai yra berberiški, žydiški ar prancūziški – t. y. dalis tikrovės, kurią tos kultūros žmonės tariamai aprašo; jie yra antropologiniai – t. y. dalis rutuliojamos mokslinės analizės sistemos. Jie turi būti pateikti tokia kalba, kokia tam tikrų kategorijų asmenys interpretuoja savo patirtį, nes būtent tokius aprašymus pripažįsta patys šie asmenys; jie antropologiniai, nes iš tiesų juos pripažįsta antropologai. Paprastai nebūtina taip kruopščiai įrodinėti, jog tyrinėjimų objektas yra viena, o jo tyrinėjimas – visai kas kita. Gana aišku, kad fizinis pasaulis – tai ne fizika, o *Finegano šermenų raktas* – tai ne *Finegano šermenys*. Bet kai tiriant kultūrą analizė prasiskverbia į patį objektą – t. y. mes *patys imamės interpretuoti, kokie yra mūsų informantų ketinimai, arba kaip mes manome, kokie yra jų ketinimai, o paskui šias savo interpretacijas sisteminame*, – riba, skirianti (Maroko) kultūrą kaip faktą nuo (Maroko) kultūros kaip teorinio dalyko, ima pamažu blankti. Ypač kai kultūros tyrinėjimai pateikiami kaip aprašytas veikėjo žvilgsniu (marokiečių) supratimas, jų požiūris į viską, pradedant prievarta, garbe, teologija bei teisingumu ir baigiant gentimi, nuosavybe, globa bei autoritetu.

Trumpai tariant, antropologiniai tekstai patys yra interpretacijos, ir dargi antros ar trečios eilės. (Iš esmės tik „čiabuvis" pateikia pirmos eilės interpretaciją: juk tai – *jo* kultūra.[2]) Taigi jie yra fikcijos; fikcijos, nes tai „padaryta", „sumodeliuota", – tokia pradinė žodžio *fictiō* reikšmė, – o ne todėl, kad jie neteisingi, neatitinka tikrovės ar yra paprasčiausi mąstymo eksperimentai, svarstymai „kaip būtų, jeigu būtų..." Sukurti į veikėją orientuotus berberų genties vado, žydų pirklio ir prancūzo kareivio painių tarpusavio santykių 1912 m. Maroke aprašymus – tai akivaizdžiai vaizduotės reikalaujantis veiksmas, taip pat kaip ir sukurti, tarkime, painių

XIX amžiaus Prancūzijos provincijos gydytojo, jo kvailos neištikimos žmonos ir jos vangaus meilužio tarpusavio santykių aprašymus. Pastaruoju atveju veikėjai pateikiami taip, lyg nebūtų egzistavę, o įvykiai – lyg nebūtų vykę; o štai prieš tai minėtu atveju jie pateikiami kaip tikrai esantys ar buvę. Tai ne toks jau menkas skirtumas; tiesą sakant, tai būtent tas skirtumas, kurio neįstengė suprasti ponia Bovari. Bet šiuo atveju svarbu ne tai, jog jos istorija buvo sukurta, o Coheno – tik užrašyta. Jų sukūrimo sąlygos ir tikslas (nekalbant apie metodą ir kokybę) skiriasi. Tačiau ir viena, ir kita tėra *fictiō* – „padaryta".

Antropologai ne visada iki galo suvokdavo, kad kultūra randama „kromelyje", forte ant kalvos ar avių aptvare, o antropologija – knygoje, straipsnyje, paskaitoje, muziejaus ekspozicijoje ar kartais kine. Suvokti tai – vadinasi, suprasti, jog kultūrinėje analizėje lygiai taip pat sunku nubrėžti skirtį tarp pateikimo būdo ir dalykinio turinio kaip ir tapyboje; o šitai savo ruožtu lyg ir kelia grėsmę objektyviam antropologinio pažinimo statusui, mat suponuoja, kad šio pažinimo šaltinis yra ne socialinė tikrovė, o mokslininkų išmonė.

Tai išties kelia grėsmę, bet ji yra tik įsivaizduojama. Etnografinės ataskaitos reikšmingumas priklauso ne nuo autoriaus sugebėjimo surankioti atokiose vietose primityvius faktus ir parsigabenti juos namo lyg kokią kaukę ar statulėlę, o nuo to, kiek jis įstengia paaiškinti, kas vyksta tokiose vietose; nusakyti, kokie ten gyvena žmonės; atsakyti į šiuos klausimus, kylančius veik savaime stebint neįprastus veiksmus, kurių pagrindas ir motyvacija mums nežinomi. Tai, be abejo, kelia tam tikrų rimtų verifikacijos problemų – arba, jeigu „verifikacija" yra per stiprus žodis tokiam negriežtam mokslui (aš pats mieliau sakyčiau „įvertinimas"), kyla klausimas, kaip atskirti geresnę ataskaitą nuo blogesnės. Bet būtent šitai ir yra gerai. Jeigu etnografija – tirštas aprašymas, o etnografai – šį aprašymą atliekantys žmonės, tai kiekvienu jo atveju (ar tai būtų sąmojinga pastaba iš tyrinėjimų dienoraščio, ar stora, kaip Malinowskio, monografija) gali būti užduodamas lemiamas klausimas: ar etnografas atskiria mirktelėjimus nuo traukulių ir tikrus mirktelėjimus nuo jų pamėgdžiojimų? Ar įtikinami

mūsų paaiškinimai, turime matuoti ne atsižvelgdami į neinterpretuotų duomenų visumą, visiškai skystą aprašymą, o į mokslinės vaizduotės galią atverti mums svetimų tautų gyvenimus. Neverta, kaip sakė Thoreau, keliauti aplink pasaulį, kad suskaičiuotum kates Zanzibare.

V

Šitaip teiginys, jog mums nenaudinga išbraukti mus dominančias savybes iš žmogaus elgsenų sąrašo dar nė nepradėjus tų elgsenų tirti, kartais paverčiamas bendresniu reikalavimu: kadangi mus domina tiktai šios savybės, mums nereikia kreipti jokio dėmesio į elgesį apskritai, – nebent prabėgom. Toliau argumentuojama šitaip: efektyviausia kultūrą tirti kaip simbolinę sistemą (madinga frazė – „atsižvelgiant į jos specifiką"), izoliuojant jos elementus, tiksliai nusakant jų tarpusavio santykius, o paskui apibendrintai apibūdinant visą sistemą – pagal pagrindinius simbolius, apie kuriuos ji organizuota; pagal pamatines struktūras, kurių išraiška ji yra; ar pagal ideologinius principus, kuriais ji remiasi. Nors šis hermetiškas požiūris gerokai pranašesnis už kultūros kaip „išmoktos elgsenos" ir „sąmonės reiškinių" aiškinimą ir juo rėmėsi kai kurios įtakingiausios šiuolaikinės antropologijos teorinės idėjos, mano nuomone, jis kelia grėsmę atskirti (ir vis dažniau atskiria) kultūrinę analizę nuo jos tikrojo objekto – neformalios realaus gyvenimo logikos. Menka nauda, kad mes ištraukiame sąvoką iš psichologizmo pinklių, jei iš karto stumiame ją į schematizmo žabangas.

Elgesį privalu stebėti, ir gana dėmesingai, nes būtent per elgesio – arba, tiksliau, socialinių veiksmų – srautą reiškiasi kultūros formos. Žinoma, jos pasirodo ir kaip įvairūs artefaktai ar sąmonės būsenos; bet jų reikšmę lemia jų vaidmuo (Wittgensteinas sakytų, jų „panaudojimas") gyvenamo gyvenimo modelyje, o ne kokie nors būdingieji jų tarpusavio santykiai. Būtent tai, ką darė Cohenas, šeichas ir „kapitonas Dumari", kai susikirto jų tikslai – vertėsi prekyba, gynė garbę, steigė valdžią, – ir sukūrė mūsų pas-

toralinę dramą; tad visa ši drama ir yra „apie" tai. Kad ir kur bei kad ir kokios būtų simbolinės sistemos su visa „jų pačių specifika", empirinę prieigą prie jų gauname tik atidžiai stebėdami įvykius, o ne jungdami abstrahuotas esmes į darnias struktūras.

Toliau peršasi kita išvada – nuoseklumas negali būti pagrindinis kultūros aprašo pagrįstumo kriterijus. Be abejo, kultūros sistemos turi būti bent kiek nuoseklios, kitaip nevadintume jų sistemomis; o stebėjimai liudija, jog jų nuoseklumas paprastai daug didesnis. Bet nėra nieko nuoseklesnio už paranojinius kliedesius ar sukčiaus pramaną. Mūsų interpretacijų stiprybė negali būti grindžiama, kaip dabar dažnai daroma, jų tvirtu rišlumu ar tvirtumu, su kuriuo jos ginamos. Manau, niekas taip nepakenkė kultūros analizei, kaip nepriekaištingų formalios tvarkos, kurios egzistavimu tikrovėje niekas negali patikėti, aprašymų konstravimas.

Jeigu antropologinis interpretavimas siekia paaiškinti, kas vyksta, tai atskirti jį nuo to, kas vyksta, – nuo to, ką šiuo metu kokioje nors vietoje kokie nors žmonės sako, daro arba kas jiems yra daroma, t. y. nuo visos neaprėpiamos pasaulio veiklos, – vadinasi, atskirti jį nuo taikymo ir padaryti tuščią. Gera interpretacija – eilėraščio, asmens, istorijos, ritualo, institucijos, visuomenės ar bet ko kita – perkelia mus į pačią interpretuojamo dalyko esmę. Jeigu ji, užuot tai padariusi, nukreipia mūsų dėmesį kitur – sužavi savo elegancija, autoriaus protingumu ar euklidiškos tvarkos grožybėmis, – veikiausiai turi vien jai būdingo žavesio; bet tai – visai kas kita nei tai, ko reikalauja konkreti užduotis – išsiaiškinti, ką reiškia visa ta paini istorija su avimis.

Ta paini istorija su avimis – apsimestinė jų vagystė, reparacinis perdavimas, politinė konfiskacija – yra (ar buvo) socialinis diskursas, net jeigu, kaip pirma minėjau, ir vykęs keliomis kalbomis, ir ne tik žodžiais, bet ir veiksmais.

Reikalaudamas savojo *'ar* Cohenas apeliavo į prekybos sutartį; pripažindamas jo teisę šeichas metė iššūkį nusikaltusiųjų genčiai; prisiimdama atsakomybę nusikaltusiųjų gentis atlygino žalą; trokšdami pademonstruoti ir šeichams, ir prekeiviams, kieno dabar valdžia, prancūzai prigriebė juos savo imperine ranka. Kaip ir bet kuriame kitame diskurse, kodas nelemia elgesio, ir tai, kas

buvo iš tikrųjų ištarta, nebūtinai turėjo būti pasakyta. Cohenas, turėdamas omenyje savo neteisėtumą protektorato akyse, galėjo nuspręsti primygtinai nieko nereikalauti. Šeichas dėl panašių priežasčių galėjo atmesti jo pretenzijas. Nusikaltusiųjų gentis, tebesipriešinanti prancūzų valdžiai, galėjo nuspręsti, kad antpuolį reikia laikyti „tikru", ir nesiderėti, o kautis. Prancūzai, jeigu būtų buvę ne tiek *dur* [griežti], kiek *habile* [išradingi] (o vėliau globėjiškai vadovaujami maršalo Lyautey jie tokie ir tapo), būtų galėję leisti Cohenui pasilikti savo avis, pamerkti akį – kaip mes sakome – prekybos sistemos tęstinumui ir jų valdžios įvestiems apribojimams. Esama ir kitų galimybių: marmušai galėjo palaikyti prancūzų poelgį pernelyg dideliu įžeidimu ir patys imti maištauti; prancūzai, užuot griebęsi griežtų priemonių prieš Coheną, galėjo sutramdyti patį šeichą; o Cohenas galėjo nutarti, jog prekyba renegatų berberų ir *Beau Geste* kareivių apsupty – per daug rizikingas reikalas, ir pasitraukti į geriau kontroliuojamą miesto teritoriją. Panašiai kiek vėliau, kai protektoratas tapo aukščiausiąja valdžia, ir nutiko. Bet mums ne tiek rūpi aprašyti, kas įvyko ar neįvyko Maroke. (Šį paprastą incidentą galima labai išplėsti ir traktuoti kaip be galo komplikuotą socialinę patirtį.) Svarbu parodyti, koks yra konkrečios antropologinės interpretacijos turinys: nubraižyti socialinio diskurso kreivę; pateikti jį nagrinėti parankia forma.

Etnografas „užrašo" socialinį diskursą, *užsirašo jį*. Šitaip jis paverčia trumpalaikį įvykį, egzistuojantį tik vyksmo akimirką, užrašuose išliekančiu pasakojimu, į kurį galima bet kada vėl pasižiūrėti. Šeichas seniai jau miręs, nužudytas, pasak prancūzų, „nuraminimo" laikais; „kapitonas Dumari", jo nuramintojas, gyvena Prancūzijos pietuose, ilsėdamasis savo prisiminimų pasaulyje; o Cohenas, iš dalies kaip pabėgėlis, iš dalies kaip piligrimas, iš dalies kaip mirštantis patriarchas, pernai iškeliavo „namo" į Izraelį. Bet tai, ką jie, manąja išplėstine prasme, „sakė" vienas kitam Atlaso plokštikalnėje prieš šešiasdešimt metų, yra – toli gražu ne tobulai – išsaugota tyrinėtojams. „Ką, – klausia Paulis Ricoeuras, iš kurio ir pasiskolinau mano šičia šiek tiek iškreiptą veiksmų užrašymo idėją, – ką mes užrašydami fiksuojame?"

Ne šnekos įvykį, o šnekos „ištarą", t. y. tą diskurso tikslo konstituojamą intencionalią eksteriorizaciją, per kurią *Sagen* – sakymas siekia tapti *Aus-sage* – ištara, tuo, kas ištarta. Trumpai tariant, tai, ką mes užrašome, yra kalbėjimo *noema* („mintis", „turinys", „esmė"). Tai kalbėjimo įvykio reikšmė, o ne pats įvykis.

Tai nėra visada ta pati „ištara" – Oksfordo filosofai linkę kurti trumpas istorijas, o fenomenologai yra pamėgę ilgus sakinius; bet, šiaip ar taip, ji mums leidžia kiek tiksliau atsakyti į prieš tai iškeltą generatyvinį klausimą „ką etnografas veikia?", – jis rašo.[3] Tai irgi gali pasirodyti ne toks jau stulbinamas, o tam, kas gerai susipažinęs su šiuolaikine „literatūra", ir ne toks jau neįtikimas atradimas. Bet pirma standartinis atsakymas į mūsų klausimą buvo: „jis stebi, fiksuoja, analizuoja" – tam tikra *veni, vidi, vici* tipo samprata; tad šio naujo atsakymo padariniai gali būti daug reikšmingesni, nei iš pradžių atrodo. Sakykim, viena svarbesnių išdavų tokia – visai gali būti, jog, tiesą sakant, paprastai šių trijų pažinimo fazių atskirti neįmanoma ir iš tiesų kaip nepriklausomų „operacijų" jų nėra.

Šiaip jau situacija dar subtilesnė, mat, kaip jau minėjome, tai, ką užrašome (ar bandome užrašyti), nėra pirminis neapdorotas socialinis diskursas, kuris mums, išskyrus marginalinius ar labai specifinius atvejus, tiesiogiai nėra pasiekiamas todėl, kad nesame jo veikėjai, – tai tik menka jo dalis, kurią suprasti mums padeda informantai.[4] Tai ne tokia jau bėda, kaip gali pasirodyti, mat iš tikrųjų ne visi kretiečiai – melagiai, ir nebūtina žinoti viską, kad šį tą suprastum. Bet dėl to antropologinė analizė, kaip konceptualus manipuliavimas aptiktais faktais, loginė grynos tikrovės rekonstrukcija, atrodo gana nevykusiai. Pateikti simetriškus prasmės kristalus, išgrynintus iš materialių sanklodų, kuriose jie buvo pirma, o paskui sakyti, kad tai – autogeniniai tvarkos principai, universalios žmogaus proto savybės arba *a priori* viską aprėpiančios *Weltanschauungen* [pasaulėžiūros – *vert. past.*], tolygu apsimesti mokslu, kurio nėra, ir vaizduotis tikrovę, kurios niekur negalima rasti. Kultūros analizė yra (ar turėtų būti) reikšmių spėjimas, spėjimų įvertinimas ir aiškinamųjų išvadų formulavimas remiantis sėkmingesniais spėjimais, o ne Reikšmės kontinento atradimas ir jo bekūnio landšafto žemėlapių braižymas.

VI

Taigi yra trys etnografinio aprašymo bruožai: jis yra interpretuojamasis; jo interpretavimo objektas – socialinio diskurso srautas; interpretuojant siekiama išgelbėti šio diskurso „ištaras" nuo jas tykančios žūties ir užfiksuoti jas terminais, prie kurių būtų galima vis iš naujo sugrįžti. *Kula* išnyko arba pasikeitė; bet, gerai tai ar blogai, *Vakarų Ramiojo vandenyno argonautai* liko. Bet esama ir ketvirto tokio aprašymo bruožo, bent jau aš jį praktikuoju, – jis yra mikroskopinis.

Nesakau, jog nebūna didelės apimties antropologinių interpretacijų, aprėpiančių ištisas visuomenes, civilizacijas, pasaulio įvykius ir taip toliau. Išties būtent toks mūsų analizės, kartu su jos teorinėmis implikacijomis, perkėlimas į platesnius kontekstus patraukia visų dėmesį ir pateisina mūsų triūsą. Niekam, net ir Cohenui, iš tikrųjų neberūpi tos avys pačios savaime (nors... galbūt Cohenui ir rūpi). Istorijoje pasitaiko iš pirmo žvilgsnio neįžvelgiamų vingių, „daug triukšmo mažame kambarėlyje", bet šis nedidelis sukinėlis tikrai nėra vienas jų.

Tenoriu pasakyti, kad antropologas paprastai leidžiasi į tokias daugiau apimančias interpretacijas ir abstraktesnes analizes, kai imasi labai apibendrinti nepaprastai smulkių dalykų pažinimą. Jis susiduria su tais pačiais svarbiausiais tikrovės reiškiniais kaip ir kiti – istorikai, ekonomistai, politologai, sociologai, – susiduriantys su jais daug lemtingesnėmis aplinkybėmis: su Valdžia, Permainomis, Tikėjimu, Priespauda, Darbu, Aistra, Autoritetu, Grožiu, Prievarta, Meile, Prestižu; bet antropologas susiduria su šiais reiškiniais gana neaiškiuose kontekstuose – tokiose vietovėse kaip Marmuša ir tokiose gyvenimo situacijose kaip Coheno, – tad jie daugiau neberašomi iš didžiosios raidės. Šios net pernelyg žmogiškos konstantos, „tie didūs žodžiai, keliantys mums visiems baimę", tokiame įprastame kontekste įgyja paprastą pavidalą. Būtent tai ir yra antropologijos pranašumas. Giliamintiškumo pasaulyje ir taip jau pakanka.

Tačiau vien miglotai nurodžius į konkretumo naudą ir praktišką protą, nepavyksta taip lengvai aplenkti problemą, kaip nuo etno-

grafinių miniatiūrų (tokių kaip mūsų avių istorija) rinkinio – pastebėjimų ir juokingų pasakojimų antologijos – pereiti prie monumentalių tautos, epochos, žemyno ar civilizacijos kultūrinių peizažų. Indėnų gentyse, Ramiojo vandenyno salose ir afrikiečių dinastijose gimusiam ir vėliau didesnių ambicijų apimtam mokslui ilgainiui tai tapo svarbiausiu metodologiniu uždaviniu ir daugiausia nevykusiai sprendžiama problema. Modeliai, kuriuos sukūrė patys antropologai, norėdami pateisinti savo perėjimą nuo lokalių tiesų prie bendrų vizijų, tiesą sakant, buvo šiems siekimams tokie patys pragaištingi kaip ir visa kita, ką jiems galėjo prikišti jų kritikai – sociologai, persekiojami įkyrių minčių apie pavyzdžių apimtį, psichologai su savo skalėmis ar ekonomistai su savo bendrais skaičiais.

Pora pagrindinių tokių modelių buvo: „Džounsvilis – tai JAV" tipo „mikrokosminis" ir „Velykų sala – tai bandymų teritorija" tipo „gamtinio eksperimento" modelis. Arba dangus smėlio smiltyje, arba tolimesni galimybių krantai.

„Džounsvilis – tai Amerika" (arba, dar aiškiau, „Amerika – tai Džounsvilis") modelis yra toks akivaizdžiai klaidingas, jog vienintelis dalykas, kurį reikėtų paaiškinti, kaip žmonės sugebėjo juo patikėti ir dargi viltis, kad ir kiti patikės. Mintis, kad vadinamuosiuose „tipiškuose" miesteliuose ir kaimuose galima aptikti tautinių visuomenių, civilizacijų, didžiųjų religijų ar dar kokių nors susumuotų ir supaprastintų dalykų, yra aiški nesąmonė. Miesteliuose ir kaimuose galima terasti (deja) tik miestelių ar kaimų gyvenimą. Jei lokalizuoti, mikroskopiniai tyrimai dėl didesnio relevantiškumo būtų grindžiami tokia prielaida – kad jie mažame pasaulėlyje aptinka didįjį, – jie neturėtų jokio relevantiškumo.

Bet, žinoma, taip nėra. Tyrinėjimo vieta – tai ne tyrinėjimo objektas. Antropologai netyrinėja kaimų (genčių, miestų gyvenviečių...). Jie tyrinėja *kaimuose*. Galima tyrinėti įvairius dalykus įvairiose vietose, o kai kuriuos dalykus – tarkim, kaip kolonijinė sistema veikia nusistovėjusias moralinių lūkesčių normas – geriausia tyrinėti tam tikrose vietovėse. Bet ta vieta netampa jūsų studijų objektu. Atokiose Maroko ir Indonezijos provincijose aš plūkiausi su tais pačiais klausimais, su kuriais kiti socialiniai mokslininkai plūkėsi ne tokiose nuošaliose vietose, – pavyzdžiui,

kaip nutinka, kad atkakliausios žmonių pretenzijos į žmoniškumą reiškiamos pabrėžiant grupinę garbę? – ir išvados būdavo beveik tokios pačios. Galima pridėti dar vieną matmenį – labai praverčiantį šiuolaikinėje griežto įvertinimo ir sprendimo reikalaujančioje socialinių mokslų atmosferoje, – bet tai ir viskas. Kai užsimanai nagrinėti masių eksploatavimą, turi šiokį tokį pranašumą, jeigu esi regėjęs Javos žemdirbį pusininką, ariantį pliaupiant tropikų liūčiai, ar Maroko siuvėją, siuvinėjantį kaftanus prie dvidešimties vatų lemputės. Bet tik per ilgai užsisėdėję džiunglėse gali manyti, kad tai leidžia spręsti apie visumą (ir iškelia tave į moralines aukštumas, iš kurių gali paniekinamai žvelgti į tokių etinių privilegijų neturinčiuosius).

„Gamtinės laboratorijos" idėja buvo ne mažiau žalinga: ir ne vien dėl to, kad buvo klaidinga pati analogija – kokia čia laboratorija, jeigu negali keisti *nė vieno* parametro, – bet todėl, kad ji verčia manyti, jog etnografinių tyrinėjimų duomenys grynesni, arba fundamentalesni, arba svaresni, arba mažiau priklausomi (mėgstamiausias žodis – „pirminiai") nei kitų socialinių tyrimų. Didžiulė natūrali kultūrinių formų įvairovė yra, aišku, ne vien didysis (ir švaistomas) antropologijos šaltinis, bet ir jos didžiausios teorinės dilemos priežastis: kaip suderinti tokią įvairovę su biologine žmonių padermės vienove? Bet tai nėra, net ir metaforine prasme, eksperimentiniu būdu gauta įvairovė, kadangi kontekstas, kuriame ją aptinkame, kinta kartu su ja, ir, kad parašytum deramą funkciją, negali (nors kai kas ir bando) izoliuoti x nuo y.

Žymieji tyrinėjimai, siekiantys įrodyti, jog Trobriano salose Oidipo kompleksas buvo atvirkštinis; Čambulyje – vyrų ir moterų vaidmenys susikeitę vietomis; o Pueblo indėnai neturėjo agresyvumo (paprastai jie visi būdavo neigiami – „bet tik ne Pietuose"), kad ir koks būtų jų empirinis pagrįstumas, nėra „moksliškai patikrintos ir patvirtintos" hipotezės. Tai – tokios pačios, kaip ir kitos, interpretacijos, veikiau klaidingos interpretacijos, išsirutuliojusios tuo pačiu būdu kaip ir kitos, ir lygiai taip pat, kaip ir kitos, iš esmės nieko nelemiančios; o bandymas suteikti joms fizikinio eksperimento svorį tėra metodologinis žongliravimas. Etnografiniai atradimai nėra išskirtiniai, o tiesiog konkretūs, – naujienos

iš kitos šalies. Laikyti juos reikšmingesniais (arba *nereikšmingesniais*) reikštų iškraipyti ir juos, ir iš jų išplaukiančias išvadas, siekiančias daug gilesnius nei paprasčiausias primityvumas socialinės teorijos klodus.

Naujienos iš kitos šalies: ilgai trunkantys mums tolimų avių antpuolių aprašymai (o išties geras etnografas būtų įsigilinęs į tai, kokios avys ten buvo) turi visuotinę reikšmę todėl, kad jie teikia sociologiniam protui konkretaus peno. Ypač svarbus etnografinių atradimų bruožas – jų kompleksinis specifiškumas, jų detalumas. Būtent šitokia medžiaga, surinkta per ilgalaikius, daugiausia (nors nebūtinai) kokybinius, reikalaujančius aktyvaus dalyvavimo ir kone iki įkyrumo kruopščius ekspedicinius tyrinėjimus, šiuolaikiniams socialiniams mokslams rūpesčių keliančioms pačioms plačiausioms sąvokoms [*mega-concepts*] – tokioms kaip teisėtumas, modernizavimas, integracija, konfliktas, charizma, struktūra, ... reikšmė – gali suteikti jutiminio tikroviškumo, leidžiančio ne tik realistiškai ir konkrečiai galvoti *apie* jas, bet, dar svarbiau, kūrybiškai ir išradingai *jas* vartoti.

Mikroskopinio etnografijos pobūdžio keliama metodologinė problema yra ir tikra, ir kritinė. Bet jos neįmanoma išspręsti laikant tolimą vietovę pasauliu arbatos puodelyje ar sociologiniu garo kameros ekvivalentu. Ji turi būti sprendžiama – ar bent jau padoriai atidedama į šalį – suprantant, jog socialiniai veiksmai komentuoja ne vien save pačius, jog interpretacijos ištakos nėra jos taikinys. Maži faktai byloja apie didelius dalykus, mirkčiojimai – apie epistemologiją, o avių antpuoliai – apie revoliuciją todėl, kad jie taip pakreipiami.

VII

Štai galiausiai mes prieiname ir prie teorijos. Interpretacinio požiūrio į bet ką – literatūrą, sapnus, simptomus, kultūrą – pagrindinė nuodėmė yra ta, kad jis paprastai priešinasi, arba gauna teisę priešintis, konceptualiai išraiškai ir šitaip siekia išvengti sisteminio vertinimo. Kokią nors interpretaciją arba supranti, arba ne;

arba matai jos prasmę, arba ne; arba priimi ją, arba ne. Pakliuvusi į savo pačios smulkmeniškumo nelaisvę, ji pateikiama kaip pati save pagrindžianti arba, dar blogiau, kaip pagrįsta tariamai išugdyto ją pateikiančio asmens jautrumo; bet koks mėginimas tai, ką ji sako, suformuluoti kitais žodžiais laikomas iškraipymu – arba, pasitelkiant griežčiausią antropologų moralinio pasmerkimo sąvoką, etnocentrizmu.

Tyrinėjimų sričiai, kuri – kad ir kaip baikščiai (nors aš pats to visai nebijau) – skelbiasi esanti mokslas, šito tiesiog nepakanka. Nėra jokios priežasties, kodėl kultūrinės interpretacijos sąvokinė struktūra turėtų būti sunkiau formuluojama ir būtų sunkiau įvertinama pagal griežtus kanonus negu, tarkim, biologinio stebėjimo ar fizikinio eksperimento, – jokios priežasties, išskyrus tai, kad gal ir ne visada, bet dažniausiai nėra tokiam formulavimui tinkamų terminų. Esame priversti tenkintis miglotomis teorijomis, mat neturime galimybių aiškiai jas išdėstyti.

Bet kartu reikia pripažinti, jog kultūros interpretacija turi nemažai tokių bruožų, kurie nepaprastai apsunkina jos teorinę raidą. Pirmiausia tai – poreikis, kad teorija neatitrūktų nuo žemės, – tai ne taip svarbu mokslams, galintiems mėgautis drąsiomis abstrakcijomis. Antropologijoje dažniausiai pasiteisina tik trumpos loginių samprotavimų sekos; ilgesnės paprastai nuklysta į logines svajones, formalios simetrijos siekiančius akademinius apmąstymus. Visa semiotinio požiūrio į kultūrą esmė, kaip jau sakiau, jog jis padeda prasiskverbti į idėjų pasaulį, kuriame gyvena tiriamieji, ir leidžia su jais, kiek platesne šio žodžio prasme, susišnekėti. Galiausiai iš šios būtinybės prasismelkti į nepažįstamą simbolinių veiksmų visatą, reikalaujamos metodologinės kultūros teorijos pažangos bei poreikio suprasti ir analizuoti neišvengiamai kyla didelė ir iš esmės nepanaikinama įtampa. Tiesą sakant, juo labiau rutuliojama teorija, juo didesnė įtampa. Tai ir yra pirmoji kultūros teorijos sąlyga: ji nepriklauso pati sau. Ji neatsiejama nuo tikslaus tirštojo aprašymo keliamų aktualių problemų, tad jos laisvė apibrėžti save pagal savo pačios vidinę logiką yra gana ribota. Visas jos visuotinumas išaugęs iš jos daromų skirčių subtilumo, o ne iš jos abstrakcijos masto.

Ir iš čia išplaukia, kaip paprasčiausias empirinis faktas, viena mūsų pažinimo – apskritai kultūros... kultūrų... kokios nors vienos kultūros... pažinimo – ypatybė: mes pažįstame protrūkiais. Užuot įsiliejusi į kylančią kumuliatyvinės patirties kreivę, kultūrinė analizė skyla į trūkinėjančią, bet nuoseklią vis drąsesnių išpuolių seką. Tyrinėjimai išties remiasi kitais tyrinėjimais, – ne ta prasme, kad jie pradedami nuo tos vietos, kurioje baigiami kiti, o ta, kad naudodamiesi sukauptomis žiniomis ir sąvokomis jie neria giliau į tuos pačius dalykus. Kiekviena rimta kultūros analizė pradedama nuo pačių ištakų ir baigiama ten, kur jai pasiseka nusigauti, kol dar neišsėmė intelektualinio impulso. Pasitelkiami pirmiau atrasti faktai, vartojamos pirma sukurtos sąvokos, išbandomos pirma iškeltos hipotezės; bet einama ne nuo seniau įrodytų prie naujai įrodytų teoremų, o nuo apgraibomis ieškomo paties elementariausio supratimo iki pagrįsto tvirtinimo, kad tokio supratimo jau esama ir nueita toliau. Jeigu tyrimas įtikinamesnis už kitus, tai yra žingsnis į priekį; bet naujas tyrimas ne tiek ropščiasi ant ankstesniųjų pečių, kiek varžydamasis lenktyniauja su jais.

Būtent dėl šios priežasties greta kitų žanrų esė – trisdešimties ar trijų šimtų puslapių – atrodo esanti tinkama forma kultūros interpretacijoms ir jas paremiančioms teorijoms, o jei kas ieškotų sistemingų šios srities traktatų, greitai nusiviltų, – juolab tokį suradęs. Čia retai pasitaiko net smulkius aprašymus pateikiančių straipsnių, ir dažniausiai jie lieka bibliografinio susidomėjimo objektais. Didžiausi teoriniai indėliai ne tik slypi specifiniuose tyrinėjimuose – taip būna kone visose mokslo srityse, – bet ir labai sunkiai nuo jų atskiriami bei integruojami į ką nors, ką būtų galima pavadinti „kultūros teorija". Teorinės formuluotės yra taip susijusios su savo reguliuojamosiomis interpretacijomis, kad atskirtos nuo jų beveik praranda prasmę ir svarbą. Taip atsitinka ne todėl, kad joms stinga apibendrinimo (jeigu jos neapibendrintų, nebūtų teorinės), o todėl, kad pateiktos skyrium nuo savo pritaikymo jos atrodo arba banalios, arba tuščios. Galima – ir tokia yra mūsų srities konceptualios raidos tikrovė – paimti vienam etnografinės interpretacijos atvejui sukurtą teorinę strategiją ir pritaikyti ją kitam atvejui, siekiant didesnio tikslumo ir relevantiškumo; bet

neįmanoma parašyti „Bendrosios kultūros interpretavimo teorijos". Nors iš tiesų ją galima parašyti, tik iš to bus menka nauda, nes šiuo atveju esminis teorijos kūrimo uždavinys – ne kodifikuoti abstrakčius dėsningumus, o rasti tirštojo aprašymo galimybę; ne apibendrinti įvairių atvejų skerspjūvį, o apibendrinti jų vidinę sandarą.

Vidinės sandaros atveju apibendrinimas paprastai, bent jau medicinoje ir giluminėje psichologijoje, vadinamas klinikine išvada. Užuot pradėjus nuo stebėjimų serijos ir pabandžius surasti jiems galiojantį bendrą dėsnį, tokia išvada daroma remiantis (spėjamų) signifikantų rinkiniu, mėginant sukonstruoti iš jų suprantamą struktūrą. Matavimai derinami su teoriniais apskaičiavimais, bet simptomai (net jei ir matuojami) yra ištiriami ieškant teorinių ypatumų – t. y. diagnozuojami. Kultūros tyrinėjimuose signifikantai yra ne simptomai ar simptomų samplaikos, o simboliniai veiksmai arba simbolinių veiksmų samplaikos, ir šių tyrimų tikslas – ne terapija, o socialinio diskurso analizė. Bet teorija čia naudojamasi tokiu pačiu būdu – sunkiai pastebimai dalykų prasmei ieškoti.

Šitaip mes prieiname prie antrosios kultūros teorijos sąlygos: ji nėra, bent jau griežtąja žodžio prasme, nuspėjamoji. Diagnozuojantis gydytojas nenuspėja tymų; jis nustato, kad kas nors jais serga, arba, geriausiu atveju, *numato*, jog kas nors galėtų greitai jais susirgti. Bet šis apribojimas, ganėtinai tikras, paprastai būdavo ne taip suprantamas ir perdedamas, mat jam būdavo primetama nuomonė, kad kultūros interpretacija įmanoma tik *post factum*: kad, lyg tas kaimietis iš seno anekdoto, mes pirmiau šaudome į tvorą, o paskui aplink skyles braižome taikinius. Būtų sunku paneigti, kad aplinkui apstu panašių dalykų, ir kartais jie dedasi net gerai žinomose vietose. Tačiau būtina paneigti, kad tai – neišvengiamas klinikinio požiūrio į teorijos naudojimą padarinys.

Tiesa, kad klinikinis teorinio formulavimo, konceptualizavimo stilius yra orientuojamas į jau turimų duomenų apibendrinamąjį interpretavimą, o ne į eksperimentinių manipuliacijų rezultatų projektavimą ar tam tikros sistemos galimų būvių dedukavimą. Bet tai nereiškia, jog teorija turi tik atitikti (arba, tiksliau tariant, įtikinamai interpretuoti) praeities faktus; ji taip pat turi ir atlai-

kyti – intelektualiai atlaikyti – šiokią ar tokią ateities tikrovę. Nors mes savąją susimirkčiojimo ar avių antpuolio interpretaciją paskelbiame po kiek laiko, kartais gerokai vėliau, teorinė struktūra, kuria remiantis suformuluojama tokia interpretacija, turi būti pajėgi, naujiems socialiniams reiškiniams išnirus, pateikti kitas galimas pagrįstas interpretacijas. Nors kiekvieną mėginimą konstruoti toliau už akivaizdžius ir paviršutiniškus dalykus pažengiantį tirštąjį aprašymą pradedame visiškai sutrikę, nesuprasdami, kas, po velnių, ten dedasi, – bandydami ką nors permatyti, – jau iš pat pradžių nesiimame (ar neturėtume imtis) šio darbo intelektualia prasme tuščiomis rankomis. Teorinės idėjos, kaip minėjau, nėra kaskart iš naujo sukuriamos tyrinėjant, – jos perimamos iš kitų gimininguų tyrinėjimų ir kiek pakeistos pritaikomos naujoms interpretacinėms problemoms spręsti. Jeigu jas tampa nebeparanku pasitelkti šioms problemoms spręsti, jos paprastai išimamos iš apyvartos ir gana greitai užmirštamos. O jeigu jos išlieka naudingos, atveriančios naujas įžvalgas – yra toliau rutuliojamos bei vartojamos.[5]

Toks požiūris į tai, kaip teorija veikia interpretacinį mokslą, rodo, kad eksperimentiniuose ar stebėjimais grindžiamuose moksluose aptinkamas skirtumas – šiaip ar taip, santykinis – tarp „aprašymo" ir „paaiškinimo" šiuo atveju paaiškėja esąs netgi dar labiau santykinis, svyruojantis tarp „užrašo" („tirštojo aprašymo") ir „specifikacijos" („diagnozės"), – tarp reikšmės, kurią konkretūs socialiniai veiksmai turi juos atliekančiam veikėjui, ir kuo išraiškingesnio konstatavimo, ką šioje visuomenėje tokiu būdu įgytos žinios mums sako apie pačią šią visuomenę ir apie visuomeninį gyvenimą apskritai. Mums tenka dvejopas uždavinys: atskleisti mūsų tiriamųjų veiksmus grindžiančias sąvokines struktūras – socialinio diskurso „ištaras" ir sukurti analizės sistemą, kuria vadovaujantis būtų galima aiškiai pamatyti, kas toms struktūroms būdinga, kas yra jų specifinis būdingasis bruožas kitų žmogaus elgesio veiksnių atžvilgiu. Etnografijoje teorijos užduotis – pateikti žodyną, kurio terminais būtų galima išreikšti tai, ką simbolinis veiksmas sako pats apie save – t. y. apie kultūros vaidmenį žmogaus gyvenime.

Neskaitant poros orientacinių tekstų, susijusių su fundamentalesniais klausimais, šioje knygoje surinktose esė teorija operuojama būtent šitaip. Labai bendrų akademiškų sąvokų ir sąvokų sistemų, tokių kaip „integracija", „racionalizacija", „simbolis", „ideologija", „etosas", „revoliucija", „tapatybė", „metafora", „struktūra", „ritualas", „pasaulėžiūra", „veikėjas", „funkcija", „šventybė" ir, žinoma, pati „kultūra", repertuaras čia įpintas į tirštojo aprašymo etnografiją, tikintis, kad paprasti įvykiai šitaip taps moksliškai iškalbūs.[6] Siekiama padaryti svarbias išvadas iš smulkių, bet labai tankiai tarpusavyje supintų faktų; bendro pobūdžio tvirtinimus apie kultūros vaidmenį formuojant visuomenės gyvenimą paremti kompleksiniais specifiniais tyrinėjimais.

Ir ne vien interpretacija nuleidžiama iki tiesioginio stebėjimo lygmens, – taip pat elgiamasi ir su teorija, nuo kurios tokia interpretacija konceptualiai priklauso. Mano susidomėjimas Coheno istorija, kaip ir Ryle'io – mirkčiojimais, iš tiesų atsirado iš labai bendrų idėjų. Požiūris, kad socialinis konfliktas įvyksta ne tada, kai dėl silpnumo, neapibrėžtumo, kaip atgyvenusios ar apleistos, liaujasi funkcionuoti kultūros formos, o veikiau tada, kai šios formos, kaip parodijuojami mirkčiojimai, turi neįprastose situacijose ar dėl neįprastų ketinimų veikti neįprastais būdais – kitaip tariant, „kalbų painiavos" modelis – nėra idėja, kurią aš pasiskolinau iš Coheno istorijos. Tai idėja, kurią, pamokytas savo kolegų, studentų bei pirmtakų, tai istorijai pritaikiau.

Mūsų nekaltai atrodantis „raštelis butelyje" nėra paprasčiausias žydų „krominink ų", berberų karių ar prancūzų vicekonsulų reikšminių struktūrų ar jų sąveikų atvaizdavimas. Tai įrodymas, kad pertvarkant socialinių santykių modelį pakeičiamos ir patiriamo pasaulio koordinatės. Visuomenės formos yra kultūros esmė.

VIII

Yra tokia indiška istorija – bent jau man ji buvo papasakota kaip indiška – apie anglą, kuris, išgirdęs, kad pasaulis laikosi ant plokščios pakylos, kuri laikosi ant dramblio nugaros, kuris savo ruožtu

laikosi ant vėžlio nugaros, paklausė (galbūt jis buvo etnografas, – tai labai į juos panašu): „Ant ko laikosi vėžlys?" – „Ant kito vėžlio." – „O tas vėžlys?" – „O, sahibai, apačioje vieni vėžliai."

Išties taip viskas ir yra. Nežinau, kiek laiko verta skirti Cohen, šeicho ir „kapitono Dumari" susidūrimui (galbūt kalbu apie tai jau per ilgai), bet tikrai žinau – kad ir kiek kalbėčiau, taip ir nepriartėčiau prie esmės. Kaip nepriartėju nė viename savo rašinyje – nei šiose esė, nei kitose. Kultūros analizė yra iš esmės neišsami. O dar blogiau, kad juo giliau aš skverbiuosi, juo neišsamesnė ji tampa. Keistas tas mokslas, kurio patys reikšmingiausi teiginiai remiasi pačiu netvirčiausiu pagrindu, o mėginimas ką nors išpešti iš prieinamos medžiagos tik sustiprina tiek mūsų pačių, tiek kitų įtarimą, kad kažkas čia ne taip. Bet tai, o kartu ir subtilių žmonių varginimas nevykusiais klausimais, ir yra etnografo duona.

Esama galybės būdų išsisukti ir šito išvengti – paversti kultūrą folkloru ir jį rinkti; paversti ją bruožais ir juos skaičiuoti; paversti ją institutais ir juos klasifikuoti; paversti ją struktūromis ir jomis žaisti. Bet visa tai *yra* išsisukinėjimai. Tikra tai, kad pasitikėti semiotine kultūros samprata ir interpretaciniu kultūros tyrinėjimo metodu – vadinasi, pasitikėti etnografiniu tvirtinimu kaip „iš esmės konkurencingu", anot dabar jau garsaus W. B. Gallie'o posakio. Antropologija, ar bent jau interpretacinė antropologija, – tai mokslas, kurio raidą žymi ne tiek augantis sutarimas, kiek tobulėjantys debatai. Mes vis taikliau vienas kitą erziname.

Tai labai sunku pastebėti, kai dėmesys monopolizuojamas vienos iš ginčo šalių. Monologai čia mažai ko verti, mat nebūna praneštinų išvadų; tėra diskusija, kurią reikia palaikyti. Čia surinktos esė reikšmingos (jeigu jos apskritai reikšmingos) ne tuo, ką jos sako, o tuo, kad jos liudija nepaprastai padidėjusį ne tik antropologijos, bet ir apskritai visuomeninių mokslų susidomėjimą simbolinių formų vaidmeniu žmogaus gyvenime. Reikšmė, tas neapčiuopiamas ir sunkiai apibrėžiamas pseudodalykas, mūsų kadaise su didžiausiu malonumu paliktas narplioti filosofams bei literatūros kritikams, dabar vėl tapo mūsų disciplinos šerdimi. Net marksistai cituoja Cassirerį, net pozityvistai – Kennethą Burke'ą.

Atsidūręs tokio sąmyšio viduryje, stengiausi atsispirti subjektyvizmui ir, antra vertus, kabalizmui, bandžiau kiek pajėgdamas priartinti simbolinių formų analizę prie konkrečių socialinių įvykių bei progų, viešojo kasdienio gyvenimo pasaulio ir konstruoti ją taip, kad teorinių formuluočių ir aprašomųjų interpretacijų sąsajų netemdytų nuorodos į nesuprantamus mokslus. Man niekada nedarė įspūdžio tvirtinimas, kad niekas nekliudo atsiduoti jausmams, kadangi visiškas objektyvumas šioje srityje, šiaip ar taip, neįmanomas (o taip ir yra). Kaip sakė Robertas Solow, tai tolygu tvirtinimui, jog galima operuoti ir kanalizacijos vamzdyje, nes vis tiek visiškai sterili aplinka, šiaip ar taip, neįmanoma. Antra vertus, man nedaro įspūdžio ir tvirtinimas, kad struktūrinė lingvistika, skaičiavimo technikos ar kokios kitos pažangios minties kryptys padės mums suprasti žmones jų nė nemėginant pažinti. Niekas negali diskredituoti semiotinio požiūrio į kultūrą labiau negu slydimas į su alchemija sumišusio intuicionizmo liūną, – kad ir kaip grakščiai būtų išreiškiamos intuicijos ar kad ir kaip šiuolaikiškai būtų pateikiama alchemija.

Visada esama pavojaus, kad pernelyg giliai tūnančių vėžlių ieškančiai kultūros analizei išslys žemė iš po kojų – t. y. kad ji praras sąlytį su politine, ekonomine ir luomine tikrove, nuo kurios žmogus negali pabėgti, ir su šias gyvenimo plotmes grindžiančiomis biologinėmis bei fizinėmis reikmėmis. Vienintelis būdas išvengti šio pavojaus ir kartu neleisti kultūros analizei pavirsti savotišku sociologiniu estetizmu – visų pirma išmėginti tokią analizę tiriant minėtas tikrovės plotmes ir reikmes. Būtent šitaip esu rašęs apie nacionalizmą, smurtą, tapatybę, žmogaus prigimtį, teisėtumą, revoliuciją, etniškumą, urbanizaciją, kultūrinį statusą, mirtį, laiką, o daugiausia apie tam tikrų žmonių pastangas įsprausti šiuos dalykus į kokią nors suprantamą, prasmingą struktūrą.

Žvelgdami į simbolinius socialinio veiksmo matmenis – meną, religiją, ideologiją, mokslą, teisę, moralę, sveiką nuovoką – ne nusigręžiame nuo egzistencinių gyvenimo dilemų dėl kažkokios dangiškos nuo emocijų išlaisvintos formos karalijos, – priešingai, panyrame į šias dilemas visa galva. Esminė interpretacinės antropologijos užduotis – ne atsakyti į opiausius mūsų klausimus, o

leisti mums išgirsti kitų žmonių, ganančių kitas avis kituose slėniuose, atsakymus, įtraukti šiuos atsakymus į žmogaus ištarmių archyvą, kuriame prireikus galėtume jų ieškoti.

[1] Tai pasakytina ne vien apie kitas tautas: antropologija *gali* imtis kultūros, kuriai pati priklauso, ir tai nutinka vis dažniau; šis faktas labai svarbus, bet, kadangi jis iškelia šiokių tokių painių ir gana specifinių antraeilių problemų, kol kas apie jį nekalbėsiu.

[2] Eilės problema vėlgi yra sudėtinė. Antropologiniais darbais grįsti antropologiniai darbai (sakykim, Lévi-Strausso), žinoma, gali būti ketvirtos ar dar kokios tolimesnės eilės ir patys informantai dažnai, netgi įprastai, konstruoja antros eilės interpretacijas, – tai dažniausiai vadinama „čiabuvių modeliais". Raštingose visuomenėse, kuriose „čiabuvių" interpretacija gali būti išrutuliota aukštesniu lygmeniu – tik pagalvokite apie Ibn Chaldūną, jeigu kalbame apie Magribą, arba apie Margaret Mead, jeigu turime galvoje Jungtines Valstijas, – šie dalykai tampa tikrai labai sudėtingi.

[3] Arba vėlgi, tiksliau, „užrašo". Dauguma etnografijos faktiškai randama knygose ir straipsniuose, o ne filmuose, garso įrašuose, muziejų parodose ar dar kur nors; bet net ir tekstuose, aišku, būna nuotraukų, piešinių, diagramų, lentelių ir panašiai. Antropologijai labai stinga atidesnio žvilgsnio į duomenų pateikimo būdus (jau nekalbant apie eksperimentus su jais).

[4] „Dalyvaujamojo stebėjimo" idėja buvo vertinga tiek, kiek paskatino antropologus bendrauti su informantais kaip su asmenimis, o ne kaip su objektais. Bet tiek, kiek ji sugundė antropologus ignoruoti labai specifinį, kultūriškai ribotą jų vaidmens pobūdį ir įsivaizduoti, kad jie anaiptol ne vien suinteresuoti (abiem prasmėmis) svečiai, ji buvo pats stipriausias nesąžiningumo akstinas.

[5] Reikia pripažinti, jog tai savotiška idealizacija. Nes teorijos retai kada išmetamos iš klinikinės apyvartos; jos tiesiog praranda paklausą, produktyvumą, kūrybinę įtampą ar turinį. Jos gana ilgai gyvuoja. Nors visi, išskyrus saujelę žmonių (dažnai pačių aistringiausių), nustoja jomis domėtis. Išties kalbant apie antropologiją, sunkiau iš literatūros pašalinti atgyvenusias idėjas, negu įtvirtinti vaisingas, ir todėl daug dažniau, negu norėtųsi, teoriniai svarstymai tampa kritiniai, o ne konstruktyvūs, ir dažnai visa mokslinė karjera paskiriama spartesniam mirštančių idėjų išstūmimui. Tikėtina, kad šiam mokslui plėtojantis toks intelektualinis ravėjimas taps ne tokia reikšminga mūsų veiklos dalimi. Bet kol kas neabejotina, kad senos teorijos, užuot atgyvenusios, pereina į antruosius knygų leidimus.

[6] Beveik visuose kituose šios knygos skyriuose daugiau aprašau Indoneziją nei Maroką, mat tik dabar pradėjau tvarkyti naujausią Šiaurės Afrikoje surinktą medžiagą. Indonezijoje tyrimus lauko sąlygomis atlikau 1952–1954, 1957–1958 ir 1971 metais; Maroke – 1964, 1965–1966, 1968–1969 ir 1972 metais.

Versta iš Clifford Geertz, „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in idem, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 3–30.

II. „ČIABUVIO AKIMIS“: APIE ANTROPOLOGINIO SUPRATIMO PRIGIMTĮ

I

Prieš kelerius metus antropologijoje kilo nedidelis skandalas: vienas šios srities protėvių viešoje vietoje pasakė tiesą. Kaip ir pritinka protėviui, šitai jis padarė po mirties ir ne savo, o veikiau savo našlės žmonos iniciatyva. Toks poelgis sukėlė visada greta mūsų esančių teisuolių šauksmą, kad ji, šiaip ar taip, tik prisiplakėlė, išdavė šeimos paslaptis, išniekino šventybę. Ką gi pagalvos vaikai, jau nė neminint pašalinių žmonių? Demonstratyvus rankų grąžymas padėties nesušvelnino – galų gale prakeiktas tekstas jau buvo išspausdintas. Lygiai kaip Jameso Watsono knyga *Dviguba spiralė* (*The Double Helix*) atskleidė biofizikos paslaptis, Bronislawo Malinowskio *Dienoraštis siaurąja žodžio prasme* (*A Diary in the Strict Sense of the Term*) gerokai išklibino įsigalėjusį požiūrį į antropologų darbą. Chameleoniško tyrinėtojo lauko sąlygomis [*fieldworker*], visiškai prie aplinkos pritapusio antropologo – vaikščiojančio empatijos, takto, kantrybės ir kosmopolitiškumo stebuklo – mitą sugriovė žmogus, turbūt labiausiai pasidarbavęs jį kuriant.

Išleidus *Dienoraštį*, be abejo, daugiausia rietenų kilo dėl smulkmenų. Kaip ir reikėjo tikėtis, pagrindiniai dalykai liko nesuprasti (esmė liko nepastebėta). Atrodytų, visus labiausiai šokiravo paprasčiausias atradimas, jog Malinowskis, švelniai tariant, nebuvo besąlygiškai geras ir malonus žmogus. Nors pats gyveno su čiabuviais, galėjo ir mokėjo gana šiurkščiai apie juos atsiliepti ir dažnai

tiesiog svajodavo iš ten ištrūkti. Štai taip Malinowskis susikūrė įvaizdį tokio storžievio, kokio pasaulis dar nėra matęs. (Beje, jis taip pat atsiskleidė ir kaip keistam pašaukimui atsidavęs, pasiaukojantis žmogus, tačiau tą mažai kas pastebėjo.) Diskusijos nuklydo į Malinowskio dorovingumo ar nedoros aptarinėjimus, o tikrai svarbus jo užrašuose iškeltas klausimas taip ir liko nepastebėtas: jeigu antropologas, priešingai nei buvome įtikinėjami, nebūtų apdovanotas ypatingu jautrumu, tuo beveik antgamtišku sugebėjimu mąstyti, jausti ir suprasti visai kaip čiabuvis (skubu pridurti, kad sąvoką „čiabuvis" vartoju „siaurąja prasme"), kaip tada iš viso būtų įmanomas antropologinis čiabuvių mąstymo, jausenos ir suvokimo pažinimas? *Dienoraštyje* formuluojama problema, turinti tiek jėgos, kad jos mastą veikiausiai iki galo suvokti gali tiktai praktikuojantis etnografas, nėra moralinė. (Moralinis antropologų tyrinėtojų lauko sąlygomis idealizavimas – tai paprasčiausi sentimentai, o gal net savęs ar savo amato aukštinimas.) Ši problema epistemologinė. Jeigu ketiname tvirtai paisyti – o mano manymu, tai būtina – draudimo žvelgti į viską čiabuvio akimis, kur atsidursime, kai mūsų su mūsų tyrimo objektu nebesies unikalus psichologinio artumo santykis, kai išsisklaidys tam tikras transkultūrinis susitapatinimas? Kas nutinka *Verstehen*, kai dingsta *Einfühlen*?

Tiesą sakant, antropologijoje jau kokius dešimt penkiolika metų ši bendra problema skatina metodologines diskusijas; iš kapo atsklidęs Malinowskio balsas tik paryškino jos opumą, parodydamas, jog tai – veikiau apskritai žmogiška, o ne vien profesinė dilema. Buvo bandyta įvairiai ją formuluoti: „vidiniai" aprašymai priešinami „išoriniams", aprašymai „pirmuoju asmeniu" – aprašymams „trečiuoju asmeniu"; „fenomenologinės" teorijos priešpriešinamos „objektyvistinėms", o „kognityvinės" – „bihevioristinėms"; ir galbūt dažniausiai būdavo pasitelkiama „eminės" ir „etinės" analizės priešprieša. Pastarieji du terminai kilo iš lingvistikoje skiriamų fonemikos ir fonetikos šakų: fonemikoje garsai klasifikuojami pagal jų vidinę funkciją kalboje, fonetikoje garsai skirstomi pagal jų akustines savybes. Bet bene paprasčiausius ir geriausiai priešpriešą atspindinčius

terminus pasiūlė psichoanalitikas Heinzas Kohutas, savo tikslams supriešinęs „su patyrimu susijusias" ir „nuo patyrimo atsijusias" sąvokas.

Su patyrimu susijusi sąvoka, apskritai tariant, yra tokia, kurią kas nors – pacientas, subjektas ar mūsų atveju informantas – pats spontaniškai, be pastangų pavartotų apibūdinti tam, ką jis ar jo artimieji mato, jaučia, galvoja, įsivaizduoja ir t. t., ir lengvai suprastų kitų panašiai pavartotą. Nuo patyrimo atsijusias sąvokas moksliniais, filosofiniais ar praktiniais sumetimais vartoja įvairių sričių specialistai – analitikai, eksperimentuotojai, etnografai, net kunigai ar ideologai. „Meilė" yra su patyrimu susijusi sąvoka, „objekto kateksis" – nuo patyrimo atsijusi. „Visuomenės susisluoksniavimas", o daugeliui tautų tikriausiai net ir „religija" (ir neabejotinai „religinė sistema") – nuo patyrimo atsijusios sąvokos; o štai „kasta" ir „nirvana" – su patyrimu susijusios, – bent jau budistų ir hinduistų pasaulyje.

Žinoma, šios sąvokos viena kitos atžvilgiu yra laipsniškos, o ne visiškai priešpriešinės – „baimė" labiau su patyrimu susijusi nei „fobija", o „fobija" – labiau nei „disintoniškasis ego". Bent jau antropologijoje (priešingai nei poezijoje ar fizikoje) skirtumas nėra normatyvinis – kokiai nors vienai sąvokai nėra teikiama pirmenybė kitos atžvilgiu. Apsiribojęs vien su patyrimu susijusiomis sąvokomis, etnografas paskęstų tiesioginėse patirtyse, įsipintų į vietinės reikšmės problemas. Atsidėjęs tik nuo patyrimo atsijusioms sąvokoms, jis įstrigtų tarp abstrakcijų ir mokslinio žargono. Parodęs, jog nereikia būti „čiabuviu", kad jį pažintum, Malinowskis iškėlė labai svarbų klausimą – kokį vaidmenį antropologinė analizė skiria šių dviejų rūšių sąvokoms. Tiksliau, kaip šias sąvokas išskleisti, kad sukurtum tokią žmonių gyvenimo interpretaciją, kuri nebūtų nei įkalinta „čiabuvio" pasaulėžiūros (tarsi raganos parašyta kerėjimo studija), nei sistemingai kurčia išskirtinėms „čiabuvių" buities tonacijoms (kerėjimo studija, sukurta geometro).

Tad teisingai suformulavus problemą – t. y. kaip reikia atlikti antropologinę analizę ir įrėminti jos rezultatus, o ne kokia turi būti antropologo psichinė sankloda, – paslapties šydas, gaubiantis „matymą čiabuvių akimis", šiek tiek prasiskleidžia. Tačiau

tai nepalengvina užduoties ir nesumažina antropologui tyrinėtojui lauko sąlygomis keliamo skvarbumo reikalavimo. Sugebėjimas suprasti kitų žmonių su patyrimu glaudžiai siejamas sąvokas ir nuskaidrinti jas pateikiant kartu su nuo patyrimo atsijusiomis sąvokomis, teoretikų pasitelkiamomis bendriesiems socialinio gyvenimo bruožams apibūdinti, – nelengvas uždavinys, delikatumu ir net kiek magišku pobūdžiu nenusileidžiantis sugebėjimui įlįsti į kito kailį. Visa gudrybė – ne užmegzti su informantais kažkokius vidinius sielų mainus. Jie, kaip ir mes visi, linkę laikyti sielą savo nuosavybe, tad veikiausiai nepuls džiaugsmingai atliepti tokioms mūsų pastangoms. Tikrai sumanu būtų išsiaiškinti, ką gi, po velnių, jie patys apie save galvoja, ko tariasi siekią.

Viena vertus, tikrai niekas to geriau neišmano už pačius informantus; iš čia ir kyla tyrinėtojo troškimas panirti į jų patyrimų tėkmę ir galiausiai susikurti visiško supratimo iliuziją. Kita vertus, šis paprastas truizmas paprasčiausiai klaidingas. Su patyrimu susijusias, lygiai kaip ir kitas šnekamosios kalbos sąvokas žmonės vartoja spontaniškai, nesusimąstydami – jie nesusivokia, nebent labai retai ir tik akimirką, apskritai vartojantys kokias nors sąvokas. Būtent tai ir reiškia būti susijusiam su patyrimu – realijos ir jas apibūdinančios idėjos yra natūraliai ir neatskiriamai suaugusios. Kaip kitaip vadinsi begemotą? Aišku, kad dievai galingi, antraip kodėl gi mes jų bijotume? Etnografas nesuvokia ir, manau, negali suvokti to, ką suvokia informantai. Jis supranta (ir tai netvirtai) tik „kokiomis priemonėmis", „kokiu būdu", „per ką" jie suvokia. Aklųjų šalyje (ne tokių nepastabių, kaip galėtų atrodyti) vienaakis yra ne karalius, o tik stebėtojas.

Siekdamas kiek didesnio konkretumo norėčiau sugrįžti prie savo darbo, kuris, nepaisant visų trūkumų, yra bent jau mano paties parašytas, – o tokio pobūdžio svarstymuose tai didelis pranašumas. Intensyviai tyrinėdamas baliečių, javiečių ir marokiečių visuomenes, aš, be kitų dalykų, bandžiau išsiaiškinti, kaip vietiniai gyventojai apibūdina pačius save, kas sudėta į jų (mano manymu, pusiau įsisąmonintą) savasties kaip javietiškumo, balietiškumo ir marokietiškumo sampratą. Šią intymią sampratą

bandžiau užčiuopti ne pirma įsivaizduodamas esąs kas nors kitas – ryžius auginantis valstietis ar genties šeichas – ir tik tada fiksuodamas savo mintis, o ieškodamas simbolinių formų – žodžių, įvaizdžių, institucijų, elgsenų, – kuriomis žmogus atsiskleidžia kitiems ir sau pačiam, ir jas analizuodamas.

Asmens samprata – išties puiki priemonė, leidžianti tyrinėti mums rūpimą klausimą: kaip įkišti nosį į kitų žmonių minčių pasaulius. Juolab kad galima gana drąsiai teigti, jog panašaus pobūdžio sąvoka atpažįstama forma egzistuoja visose socialinėse grupėse. Mūsų akimis kai kurios asmens sampratos kartais atrodo ne šiaip truputėlį keistos. Tyrinėjamos visuomenės atstovai gali įsivaizduoti save kaip nervingai naktį besiblaškančias į jonvabalius panašias būtybes; manyti, kad pagrindiniai jų psichikos elementai (pvz., pyktis) slypi kepenyse, susikoncentravę į mažas juodas granules, galimas atrasti padarius skrodimą. Jie gali tikėti, jog dalijasi likimu su *Doppelgänger* žvėrimis [žvėrimis antrininkais – *vert. past.*] – susirgus ar numirus žvėriui, žmogus taip pat suserga ar miršta. Tačiau tam tikru mastu žmogaus sąvoka, leidžianti jį atskirti nuo akmens, gyvulio, audros ar dievo, manyčiau, yra universali. Vis dėlto – tai liudija ir šie atsitiktiniai pavyzdžiai – žmogaus sampratos įvairiose visuomenėse skiriasi, ir kartais net gerokai. Vakarietiška asmens samprata, apibūdinanti žmogų kaip apibrėžtą, unikalią, daugiau ar mažiau integruotą, motyvuotą ar kognityvią visatą; dinamišką žinojimo, jausmų, sprendimų ir veiksmų centrą; ne tik kitoms visumoms, bet ir savajai socialinei bei gamtinei aplinkai priešpriešinamą visumą, – kad ir kokia, mūsų manymu, tiksli ir teisinga – pasaulio kultūrų kontekste atrodo gana savita ir keista. Jeigu norime kitus suprasti, užuot bandę įsprausti jų patyrimus į mūsų supratimo rėmus – tai dažniausiai ir yra būdinga išgarbintai „empatijai", – privalome trumpam pamiršti šią vakarietišką sampratą ir svarstyti kitų patyrimus remdamiesi jų pačių savasties idėjomis. Bent jau Javoje, Balyje ir Maroke šios idėjos skiriasi ne tik nuo mūsiškės, bet ne mažiau įspūdingai bei pamokomai ir viena nuo kitos.

II

Javoje, ten dirbau šeštajame dešimtmetyje, tyrinėjau mažą apšiurusią vietovę šalies gilumoje, kažką panašaus į apygardos centrą, – dvi baltai dažytų parduotuvių ir kontorų gatvės, o už jų dar neįspūdingesnė bambukinių trobelių sangrūda, ir visa tai supo tankiai susispietę ryžių augintojų kaimai. Trūko žemės ir darbo, politinė padėtis buvo nestabili, o sveikatos apsauga vargana; kainos kilo ir gyvenimas nieko gero nežadėjo. Ši vieta pasižymėjo kažkokia jaudinama stagnacija. Mąstydamas apie čionykštį pasiskolintų modernybės detalių ir šią vietą apibūdinančių, jau beišsenkančių senovės reliktų mišinį, esu pasakęs, kad ateitis čia atrodo tokia pati tolima kaip ir praeitis. Tačiau šios slegiančios scenos vidury klestėjo stulbinamas intelektinis gyvybingumas, tikra liaudiška filosofinė aistra, skatinusi paprastai ir praktiškai spręsti būties mįsles. Skurstantys valstiečiai diskutavo apie valios laisvę, beraščiai prekeiviai svarstė Dievo savybes, paprasti darbininkai išvedinėjo teorijas apie proto ir jausmų santykius, laiko prigimtį bei juslių patikimumą. Ir galbūt svarbiausia, savasties problema – jos prigimtis, funkcijos ir veikimo būdas – buvo apmąstoma su tokia refleksijos jėga, kokią pas mus galėtum aptikti tik rinktinėje aplinkoje.

Pagrindinės šių apmąstymų idėjos, apibūdinančios javiečių susidarytą asmens sampratą bei nustatančios pačių apmąstymų ribas, buvo suskirstytos į dvi iš esmės religines kontrastingų sąvokų grupes – į „vidų" ir „išorę" bei į „rafinuotumą" ir „vulgarumą". Tokie aiškinimai, be abejo, „žali" ir netikslūs, tad svarstymais ir buvo siekiama tiksliai nustatyti, ką minėtieji terminai žymi, išskirti reikšmių atspalvius. Bet sykiu šios sąvokos suformavo aiškią, toli gražu ne vien teorinę savasties sampratą, pagal kurią javiečiai ir suvokė vienas kitą bei, žinoma, save.

Žodžiai „vidus" ir „išorė", *batin* ir *lair* (iš tikrųjų šios sąvokos pasiskolintos iš musulmonų misticizmo, sufijų tradicijos, tik vietoje šiek tiek pakeistos), viena vertus, reiškia jaučiamą žmogaus patyrimo, kita vertus – stebimą žmogaus elgesio pasaulį. Reikėtų skubiai pridurti, kad šie terminai neturi nieko bendra su tuo, ką mes vadiname „siela" ir „kūnu", šie dalykai reiškiami visai kitais

žodžiais, turinčiais visai kitų implikacijų. *Batin* – žodis, reiškiantis „vidų", žymi ne nuo kūno atsietą ar atsiejamą izoliuotą dvasingumo buveinę, ne kokį nors apribotą vienetą, o apskritai paėmus visų žmonių emocinį gyvenimą. *Batin* sudaro miglotas, netolydus srautas subjektyvių jausmų, visur tiesiogiai suvokiamų su fenomenologiniu netarpiškumu, bet laikomų, bent jau iš prigimties, identiškais visiems individams, kurių individualumą jie tokiu būdu ir ištrina. Panašiai *lair*, žodis, reiškiantis „išorę", neturi nieko bendra su kūnu kaip objektu ar netgi patiriamu objektu apskritai. Veikiau ši sąvoka siejama su ta žmogaus gyvenimo dalimi, kurią mūsų kultūroje nagrinėja vien bihevioristai, – su išoriniais veiksmais, judesiais, laikysenomis, kalba – dalykais, vėlgi nelaikomais iš esmės nulemtais individualių skirtumų. Tad šie du fenomenų rinkiniai – vidiniai jausmai ir išoriniai veiksmai – suprantami ne kaip vienas kito funkcija, o kaip nepriklausomos, atskirai tinkamai tvarkytinos būties sferos.

Būtent dėl šio „tinkamo sutvarkymo" išryškėja skirtumas tarp sąvokų *alus* ir *kasar*. *Alus* reiškia „tyras", „rafinuotas", „išpruses", „rinktinis", „nežemiškas", „subtilus", „civilizuotas", „sklandus", o *kasar* reikšmė – „nemandagus", „šiurkštus", „necivilizuotas", „nejautrus", „vulgarus". Abiejuose atskiruose asmenybės pasauliuose siekiama būti *alus*. Vidaus pasaulyje tai pasiekiama per religinę, daugiausia mistinę, nors ir ne vien, discipliną. Išorės pasaulyje *alus* būsena pasiekiama per etiketą ir taisykles, kurios Javoje ne tik nepaprastai sudėtingos, bet ir šiek tiek panašios į įstatymo jėgą. Mediuodamas civilizuotas žmogus nuslopina savo emocinį gyvenimą iki tam tikro dūzgesio, o laikydamasis etiketo apsaugo jį nuo išorinio ardymo ir sureguliuoja savo elgesį tokiu būdu, jog aplinkiniai mato nuspėjamą, nerimo nekeliantį, elegantišką ir gana tuščią choreografiškai artikuliuotų judesių ir nusistovėjusių kalbos formų rinkinį.

Apie šias sąvokas būtų galima pasakyti daug daugiau, nes jos siejasi su ontologija ir estetika. Bet jeigu liekame prie mūsų nagrinėjamos problemos, matome, kad savasties sąvoka išsišakoja į gestu neįformintą jausmą ir nejuntamą gestą. Vidinis numaldytų emocijų pasaulis kaip visiškai atskira sritis konfrontuoja su išoriniu

sunorminto elgesio pasauliu, ir kiekvienas žmogus yra tarsi laikina tos konfrontacijos vieta, laikina jų amžinos egzistencijos, skirtingumo ir savitos tvarkos išlaikymo išraiška. Tik pamatę, kaip kad aš pamačiau, jauną vyrą, žmonai – moteriai, kuria jis rūpinosi nuo vaikystės ir kuri buvo jo gyvenimo ašis – staiga ir dėl neaiškių priežasčių pasimirus, sveikinantį visus su dirbtine šypsena ir formaliai atsiprašinėjantį dėl žmonos nebuvimo, bandantį mistiniais būdais išlyginti, kaip jis pats sakė, „savo jausmų kalvas ir slėnius", paversti juos vientisa lyguma („Tokiam reikia būti, – sakė jis man, – lygiam ir glotniam ir viduje, ir išorėje."), galėtumėte mūsų pačių supratimo apie gilaus jausmo tikrumą ir moralinę nuoširdumo svarbą akivaizdoje rimtai pažvelgti į tokios savasties sampratos galimybę ir įvertinti, kad ir kokią tolimą bei nepasiekiamą, savitą jos jėgą.

III

Balis, kuriame iš pradžių dirbau mažame, tiesa, ne tokiame neveikliame ir slogiame provincijos miestelyje, o vėliau talentingų muzikos instrumentų gamintojų kaimelyje salos gilumoje, daug kuo panašus į Javą, kadangi iki XV a. abi salas siejo bendra kultūra. Tačiau, pažvelgus iš arčiau, hinduizmą išlaikęs Balis ir bent jau nominaliai islamizuota Java gerokai skiriasi. Įmantrus, nenuilstamas ritualinis gyvenimas – beveik lygiomis dalimis hinduistinis, budistinis ir polinezietiškas, – kurio raida Javoje buvo bemaž sustabdyta pavertus čionykštę indišką dvasią reflektyvia, fenomenologiška ir net kvietistine (kaip galėtų paaiškėti iš mano ką tik pateikto aprašymo), Balyje sužydėjo ir pasiekė tokį puošnų spalvingumą, kad sužavėjo visą pasaulį ir parodė baliečius esant daug labiau linkusius į dramaturgiją, – o tai atsispindi ir jų savasties sampratoje. Kas Javoje yra filosofija, Balyje virsta teatru.

Taigi Balyje pastebimas atkaklus ir sistemiškas bandymas stilizuoti visus asmeninės išraiškos aspektus tiek, kad bet kokia idiosinkrazija, – tai, kas individui būdinga vien dėl to, kad jis yra toks, o ne kitoks fiziškai, psichologiškai ir biografiškai, – nustumiama į

antrą planą, ir daugiausia dėmesio skiriama individo vietai nuolatiniame ir, kaip manoma, niekada nekintančiame baliečių gyvenimo karnavale. Išlieka vaidmenys, ne aktoriai: ir išties, griežtai kalbant, tikrai egzistuoja vaidmenys, o ne aktoriai. Svarstydami fizinę plotmę matome, kad žmonės ateina ir išeina, – nereikšmingi atsitiktinių įvykių istorijos epizodai, jie nėra svarbūs net patys sau. Tačiau dėvimos kaukės, užimama scena, vaidmenys ir, svarbiausia, vaidinamas spektaklis išlieka ir išreiškia ne daiktų išorę, bet substanciją, pačią savastį. Shakespeare'o mintis, jog vaidinimas mirties akivaizdoje beprasmis, – visas pasaulis – scena, o mes – tik vargšai aktoriai, stumiantys joje savo laiką, ir t. t., – čia nesuprantama. Tokia baliečių laikysena visai nėra apsimestinė; žinoma, aktoriai miršta, bet spektaklis lieka, ir būtent jis – tai, kas vaidinama, o ne vaidinantys asmenys – yra tikrai reikšmingas.

Kita vertus, visa tai išreiškiama ne kokia nors bendra atmosfera, kurią dvasiškai visapusiškas antropologas sugeba pajusti, o lengvai pastebimomis simbolinėmis formomis: sudėtingu pavadinimų ir titulų repertuaru. Baliečiai turi bent pustuzinį pagrindinių žmogų apibūdinančių žymenų – priskirtų, įtvirtintų ir absoliučių, – taikomų vieno žmogaus kitam (ir, žinoma, sau), jo vietai bendruomenėje parodyti. Tokie yra gimimo eiliškumo vardai, giminystės terminai, kastų pavadinimai, lyties nuorodos, teknonimai ir t. t. Visi jie nėra paprasta naudingų etikečių kolekcija. Kiekvienas jų – atskira, apribota ir labai sudėtinga terminologinė sistema. Kam nors taikomas vienas šių pavadinimų ar titulų (arba dažniausiai keli jų drauge) apibūdina žmogų kaip apibrėžtą aiškaus modelio būtybę, tam tikros, gana nelaikinės kultūrinės vietos laikiną gyventoją. Ką nors identifikuodamas (save ar kitą), balietis sutapatina asmenį su vienu jam žinomų vaidmenų – „karaliumi", „senele", „trečiagimiu", „brahmanu", iš kurių neišvengiamai tarsi koks keliaujančių aktorių trupės spektaklis – *Čarlio tetulė* ar *Henrio pavasaris* – yra sudaryta socialinė drama.

Ši drama – ne farsas, ypač ne persirengėlių farsas, nors tokių elementų joje esama. Tai – suvaidinta hierarchija, kultūrinių statusų teatras. Tačiau šito aspekto, nors jis ir turi kritinės svarbos, čia nenagrinėsime. Svarbiausia, kad ir savo struktūra, ir veikimo

būdu terminologinės sistemos padeda žvelgti į žmogų kaip į būdingą tam tikro gentinio tipo atstovą, o ne unikalią būtybę, turinčią savo likimą. Turėtume atlikti išsamią analizę, idant suvoktume, kaip baliečiai, išryškindami standartizuoto statuso savybes, nublankina materialius individualios egzistencijos aspektus – biologinį, psichologinį ir istorinį. Galbūt baliečių gyvenimo modelį kiek padės suprasti vienas gana paprastas pavyzdys.

Visi baliečiai gimdami gauna tai, ką būtų galima pavadinti gimimo eiliškumo vardais. Jų yra keturi: „pirmagimis", „antragimis", „trečiagimis" ir „ketvirtagimis". Po to ciklas kartojasi ir penktasis vaikas vėl vadinamas „pirmagimiu", šeštasis – „antragimiu" ir t. t. Be to, šie vardai duodami nepriklausomai nuo vaiko likimo: įskaitomi ir mirę, ir net negyvi gimę vaikai. Taigi šioje vis dar dideliu gimstamumu ir dideliu mirštamumu pasižyminčioje visuomenėje vardai nepasako nieko patikima apie konkrečių individų gimimo eiliškumą. „Pirmagimis" gali būti pirmas, penktas ar devintas vaikas, ir, jeigu šeimoje keli vaikai mirę, „pirmagimio" gimimo eilės nustatyti neįmanoma, – „antragimis" gali būti net vyresnis. Gimimo eiliškumą žyminti vardų sistema nėra skirta individų tapatybei įvardyti, o parodo, kad visoms besidauginančioms poroms gimtys susiklosto į ciklinę „pirmų", „antrų", „trečių" ir „ketvirtų" eilę, begalinį amžinos keturių pakopų formos atsikartojimą. Kūniški žmonės – efemeriški padarai – atsiranda ir išnyksta, o socialinės figūros per amžius išlieka tokios pačios, ir vis nauji „pirmagimiai" bei „antragimiai" išnyra iš laikui nepavaldaus dievų pasaulio, pakeisdami ten išsisklaidančius mirusiuosius. Manyčiau, kad visos pavadinimų ir titulų sistemos funkcionuoja taip pat: labiausiai nuo laiko priklausomus žmogaus egzistencijos aspektus jos paverčia amžinos, rampos nutviekstos dabarties dalelėmis.

Nesakyčiau, jog šis baliečiams būdingas nuolatinio buvimo ant scenos pojūtis yra miglotas ar nenusakomas. Jį išties tiksliai išreiškia tikriausiai viena labiausiai su baliečių patyrimu susijusių sąvokų – *lek*. *Lek* ne kartą ir įvairiai bandyta išversti, dažniausiai nesėkmingai (labiausiai paplitęs vertimas „gėda"), o iš tikrųjų ši sąvoka reiškia kažką panašaus į scenos baimę. Scenos baimės

esmė – aktoriaus nerimas, kad dėl sugebėjimų ar savikontrolės trūkumo, ar dėl paprasčiausios nesėkmės, bus išsklaidyta estetinė iliuzija, ir visi pamatys už vaidmens slypintį aktorių. Išnyksta estetinė distancija, žiūrovai (ir pats aktorius) pameta iš akių Hamletą ir visi dalyviai sutrikę išvysta tik nevykusiai Danijos princo vaidmeniui parinktą lemenantį Džoną Smitą. Taip pat nutinka ir Balyje: bijoma, jog kultūrinės aplinkos diktuojamas visuomeninis spektaklis bus prastai atliktas, jog prasiverš individo asmenybė (taip mes ją įvardytume, bet baliečiai, netikintys tokiais dalykais, šios sąvokos nevartoja) sunaikindama standartizuotą viešą jo tapatybę. Kai šitai pasitaiko, skausmingai tiesiogiai išgyvenama akimirka, ir staiga prieš savo valią žmonės tampa susigėdusiais gyviais, tarsi netikėtai pastebėjusiais savo nuogumą. Šioji baimė žengti klaidingą žingsnį, labai tikėtiną itin ritualizuotame kasdieniame baliečių gyvenime, apriboja socialinius santykius ir apsaugo teatrališką savasties pajautą nuo grėsmės būti suardytai tiesiogiškumo bei spontaniškumo, kurio iš tarpasmeninių santykių negali išstumti net aistringiausias ceremoningumas.

IV

Marokas, pasižymintis daugiau Viduriniųjų Rytų sausra nei Rytų Azijos drėgme, – ekstravertiška, fluidiška, aktyvi, vyrų dominuojama, net per daug nevaržoma šalis, primenanti Laukinius Vakarus, tik be barų ir gyvulių kaimenių, – tai dar vienas savą savasties sampratą verdantis katilas. Pradėjęs septintojo dešimtmečio viduryje, daugiausia čia dirbau gana dideliame mieste, įsikūrusiame Vidurinio Atlaso kalnų priekalnėse, apie dvidešimt mylių į pietus nuo Feso. Jis buvo senas, įkurtas X amžiuje, o gal net dar seniau, ir turėjo visus klasikinio musulmonų miesto atributus – sienas, vartus, siaurus minaretus, kylančius į kvietimo maldai aikštelės. Iš tolo miestas atrodė gana gražus – žalioje alyvų miškelio oazėje įsitaisęs netaisyklingas, akinamai baltas ovalas, už kurio kilo akmeningi bronzinio atspalvio kalnai. Iš arčiau ši vieta buvo ne tokia patraukli, bet įdomesnė: praėjimų ir skersgatvių labirin-

tas (trys ketvirtadaliai jų akli), įspraustas tarp sienas primenančių pastatų ir šalikelės krautuvėlių, ir tiesiog stulbinama ryškių, labai skirtingų žmonių įvairovė. Arabai, berberai ir žydai; siuvėjai, piemenys ir kareiviai; kontorų darbuotojai, turgaus prekeiviai, genčių atstovai; turtingi ir labai turtingi, skurdžiai ir visai nuskurę; vietiniai, imigrantai, prancūzai mimai, atkaklūs viduramžių istorijos specialistai ir kažkur, remiantis 1960 metų oficialiu valstybiniu gyventojų surašymu, gyvenantis bedarbis žydas lėktuvo pilotas. Šis miestas buvo vienas įdomiausių individų grynuolių rinkinių, kokį man kada nors yra tekę matyti. Greta Sefraus (toks šio miesto pavadinimas) Manhatanas atrodo kone monotoniškas.

Vis dėlto nė viena visuomenė nesusideda iš anonimiškų ekscentrikų, atšokančių vienas nuo kito tarsi biliardo kamuoliukai, ir marokiečiai taip pat turi simbolinius žmonių klasifikavimo būdus bei supratimą, ką reiškia būti individu. Pagrindinė tokia priemonė – ne vienintelė, bet, mano įsitikinimu, svarbiausia – ypatinga lingvistinė forma, arabiškai vadinama *nisba*. Žodis, kilęs iš triraidės šaknies *n-s-b*, reiškia „priskyrimą", „apkaltinimą", „santykį", „ryšį", „artimumą", „koreliaciją", „giminystę". *Nsīb* reiškia „giminaitį iš žmonos ar vyro pusės"; *nsab* – „priskirti"; *munāsaba* – „ryšį", „analogiją", „atitikimą"; o *mansūb* – „priklausantį", „susietą su", ir taip toliau; yra sudaromos dešimtys vedinių, pradedant *nassāb* („genealogas") ir baigiant *nīsbīya* („[fizinis] reliatyvumas").

Tad *nisba* – tai gramatinių, morfologinių ir semantinių procesų kombinacija, transformuojanti daiktavardį į tai, kas mums yra santykinis būdvardis, o arabams – kitokio pobūdžio daiktavardis, sudaromas pridedant *-ī* (mot. g. *-īya*): *Ṣefrū* (Sefrus) – *Ṣefrūwī* (sefrietis); *Sūs* (regionas pietvakarių Maroke) – *Sūsī* (žmogus, kilęs iš šio regiono); *Beni Yazg¯a* (netoli Sefraus gyvenanti gentis) – *Yazgī* (šios genties narys); *Yahūd* (žydų tauta, žydai) – *Yahūdī* (žydas); *'Adlun* (žymios Sefraus giminės pavardė) – *'Adlūnī* (giminės narys). Ši sistema neribojama tokiu daugmaž tiesmuku „etnizavimu", ji naudojama daugelyje sričių apibūdinant asmenų santykius rodančias savybes. Pavyzdžiui, profesiją (*hrār* (šilkas) – *hrārī* (šilko pirklys));

religinę sektą (*Darqāwā* (mistinė brolija) – *Darqāwī* (brolijos adeptas arba dvasinis statusas)), (*'Ali* (pranašo žentas) – *'Alawī* (pranašo žento, taigi ir paties pranašo, palikuonis)).

Suformuluotos *nisbos* dažniausiai įtraukiamos į asmenų vardus – Umar Al-Buhadiwi (Umaras iš buhadų genties); Muhammed Al-Sussi (Muhamedas iš Susio srities). Tokio pobūdžio pažymimoji būdvardinė klasifikacija gana oficialiai prilipdoma prie individo tapatybės. Man nė karto nepasitaikė, kad individas būtų žinomas, o jo ar jos *nisba* – ne. Iš tiesų labiau tikėtina, kad Sefraus gyventojai nežinos, kokia žmogaus finansinė padėtis, kiek jam metų ar kur konkrečiai jis gyvena, tačiau jie lengvai pasakys, kokia yra jo *nisba*, – Susis ar Sefruvis, Buhadivis ar Adlunis, Hararis ar Darkavis. Labai tikėtina, kad apie moteris, su kuriomis marokietis nesusigiminiavęs, jis tiek ir težinos, ar, tiksliau, tiek jam tebus leista žinoti. Asmenis, besistumdančius Sefraus gatvelėse, apibūdina juos supančios visuomenės nustatomi asociatyvūs ryšiai. Jie – kontekstualizuoti žmonės.

Tačiau iš tikrųjų situacija dar sudėtingesnė; *nisbos* pririša žmones prie kontekstų, bet, kadangi patys kontekstai yra reliatyvūs, reliatyvios tampa ir *nisbos* – tad gauname reliatyvumą kvadratu. Visi Sefraus gyventojai bent jau potencialiai turi vieną *nisbą* – Sefruvis [sefrietis], tačiau Sefraus mieste tokia nieko neišskirianti *nisba* nebus laikoma individo pavadinimu. Tik už Sefraus ribų žmogaus ryšys su šiuo kontekstu tampa reikšmingas. Viduje jis bus Adlunis, Alavis, Megravis, Ngadis ir t. t. Panašiai šios kategorijos skyla toliau: sefriečiai alaviai vieni kitus skirsto pagal 12 *nisbų* (šakibiai, zujiniai ir t. t.).

Tačiau tai toli gražu nėra taip paprasta: *nisbos* lygmuo, pobūdis ir tinkamumas labai priklauso nuo situacijos. Žmogus, kurį pažinojau, gyveno Sefraus mieste, dirbo Fese, bet priklausė netoliese įsikūrusiai beni jazgių (Beni Yazgha) genčiai, Wulad Ben Ydir šeimai, Taghuti pošeimiui ir Hima linijai. Savo bendradarbiams Fese šis žmogus buvo sefrietis, visi Sefraus mieste gyvenantys ne jazgiai vadino jį jazgiu, beni jazgiai jį laikė jidiriu, iš Wulad Ben Ydir kilę žmonės jį vadino tagučiu. Keli tagučiai šį žmogų laikė himiu. Ir šiaip jau painios *nisbos* gali tapti dar sudėtingesnės. Jei

mano draugas nukeliautų į Egiptą, jis taptų Magribiu – ši *nisba* padaryta iš arabiško žodžio, reiškiančio Šiaurės Afrikos gyventoją. Socialinis asmenų kontekstualizavimas yra visa persmelkiantis ir keistai, nemetodiškai sistemingas. Žmonės neplūduriuoja kaip nuo savo aplinkos atskirtos ir individualiai įvardytos apibrėžtos psichinės būtybės. Kad ir kokie individualistai ir netgi savavaliai marokiečiai būtų, o jie tokie ir yra, jų tapatybė paskolinta iš aplinkos.

Kaip ir javiečių fenomenologinis tikrovės skaidymo į vidų ir išorę, glotnumą ir šiurkštumą būdas ar suabsoliutinančios baliečių titulų sistemos, asmenų klasifikavimas pagal *nisbą* – tarsi jie tebūtų pripildytinos tuščiavidurės formos – yra ne paskiras savarankiškas paprotys, o viso socialinio gyvenimo modelio dalis. Šį modelį, kaip ir kitus, trumpai apibūdinti sunkoka, tačiau akivaizdu, jog viena pagrindinių jo ypatybių – atsitiktinis rūpestingai į individualias kategorijas suskirstytų žmonių tipų maišymas bei kaitymas socialinėje aplinkoje; visiškas kosmopolitiškumas gatvėje ir griežtas bendruomeniškumas (garsusis moters izoliavimas tėra ryškiausias pavyzdys) namuose. Tokia vadinamoji mozaikinė socialinės santvarkos sistema dažnai laikoma būdinga visiems Viduriniesiems Rytams – netvarkingai suspausti skirtingų spalvų ir formų gabalėliai, sudarantys įmantrų ornamentą, bet išlaikantys savo individualų skirtingumą. Nepaprastai įvairialypė marokiečių visuomenė savo įvairumo nepažaboja kastomis, neizoliuoja gentimis, neskaido į etnines grupes, nepridengia kokia nors bendrą vardiklį turinčia tautybės sąvoka, nors visa tai buvo išbandyta. Savo įvairumą marokiečiai sistemina nepaprastai atidžiai išskirdami kontekstus – vedybas, tikėjimą, netgi valgymo įpročius, įstatymus ir švietimą, – kuriuose žmones jų nepanašumas išskiria, ir kontekstus – darbą, draugystę, politiką, prekybą, – kuriuose, kad ir kaip silpnai ir sąlygiškai, skirtumai žmones jungia.

Šiam visuomenės modeliui, regis, ypač tinka tokia savasties sąvoka, kuri kontekstualiai ir reliatyviai žymi visuomeninę tapatybę, bet šiam tikslui pasitelkia sritis – genties, teritorijos, kalbos, religijos, šeimos, – išaugančias iš asmeniškesnių ir labiau nusistovėjusių gyvenimo sferų. Iš tiesų atrodo, kad būtent visuomenės

modelis steigia šią savasties sampratą, mat jis sudaro sąlygas atsirasti situacijoms, kuriose žmonės bendrauja naudodamiesi beveik vien tik pozicinėmis kategorijomis, bendros mozaikos akmenėliais, palikdami esminį, substancinį kategorijų turinį (tai, ką jos, kaip patirtos gyvenimo formos, subjektyviai reiškia) nuošalyje – lyg kažką, ką derėtų tinkamai paslėpti savo butuose, šventyklose ir palapinėse. Skirstymas pagal *nisbas* gali būti daugiau ar mažiau tikslus, apytiksliai ar apibrėžtai nusakyti vietą mozaikoje ir būti pritaikytas prie bet kokių aplinkybių. Bet apibūdindamos žmones *nisbos* suteikia apie juos tik labai schematiškų žinių. Pavadinti žmogų sefriečiu – lygu pavadinti ką nors San Francisko gyventoju, – tokiu būdu jis klasifikuojamas nenurodant tipo, lokalizuojamas neapibūdinant.

Šitaip *nisbų* sistemos sukuria pagrindą, kuriuo remiantis asmuo atpažįstamas kaip numanomai turintis tam tikrų požymių (kalbą, kraujo ryšius, tikėjimą, kilmę ar kt.), ir kartu iki minimumo sumažina šių apibūdinimų įtaką praktiniams minėtų asmenų santykiams turguje, parduotuvėje, kontoroje, kapinėse, laukuose, pirtyse ir keliuose. Būtent todėl ši sistema virsta pačiu marokietiškos savasties sampratos branduoliu. Paradoksalu, bet jeigu pažvelgsime į visuomeninius santykius, pamatysime, kad toks *nisbomis* grįstas kategorizavimas lemia kraštutinį individualizmą: brūkštelimas tik tuščias škicas, tik nužymima, kas vaidins – Jazgis, Adlunis, Buhadivis ar dar kas nors kitas, – o visa kita, t. y. praktiškai visa, ši sistema palieka užpildyti pačiam sąveikos procesui. Mozaika veikia, kadangi pasitikiu, kad bendraudamas su kitais, nė kiek nerizikuodamas savo tapatybės jausmu, galiu būti toks visiškai pragmatiškas, prisitaikantis, oportunistiškas ir dalykiškas, koks tik noriu, – lapė tarp lapių, krokodilas tarp krokodilų. Pavojus asmeninei tapatybei negresia, mat, išskyrus pačius intymiausius dauginimosi ir maldos atvejus, ją tevaržo tik nustatytos koordinatės.

V

Net nebandysiu suraišioti begalės palaidų galų, kuriuos ne tik palikau palaidus šitaip gana skubotai pasakodamas apie beveik devyniasdešimčiai milijonų žmonių artimas savasties sampratas, bet ir, be abejo, tik dar labiau supainiojau. Norėčiau pasiūlyti sugrįžti prie klausimo, ką mums visa tai sako – ar galėtų sakyti, jeigu klausimą tinkamai suformuluotume – apie „čiabuvio požiūrį" Javoje, Balyje ir Maroke. Ar mes apibūdindami simbolių vartoseną apibūdiname pastebėjimus, jausmus, požiūrius, išgyvenimus? Kokia gi prasme? Ką mes turime omenyje teigdami, kad suprantame semiotines priemones, kuriomis šiuo atveju individai apibūdina vienas kitą. Ką mes suprantame – žodžius ar mintis?

Idant galėtume atsakyti į šį klausimą, manyčiau, visų pirma analizuodami turime kiekvieną kartą atkreipti dėmesį į charakteringą mąstymo judėjimą, vidinį sąvokų ritmą. Ir išties kiekvienoje panašioje analizėje, įskaitant ir Malinowskio darbus, galėtume įžvelgti nuolatinį dialektinį laviravimą tarp visiškai specifiškai vietinių detalių ir pačių globaliausių struktūrų mėginant padaryti jas matomas vienu metu. Bandydamas atskleisti javiečių, baliečių ir marokiečių savasties sampratas, tyrinėtojas neišvengiamai svyruoja tarp egzotiškų smulkmenų (leksinių antitezių, kategorijų schemų, morfofoneminių transformacijų), net geriausių etnografų darbų skaitymą paverčiančių tikru išmėginimu, ir drąsiu mostu sukurtų apibendrinimų („kvietizmas", „dramatizmas", „konkretizmas"), dėl kurių net patys nuobodžiausi darbai atrodo neįtikimi. Šokinėdami tarp visumos, suvokiamos per ją realizuojančias ir aktualizuojančias dalis, ir dalių, suvokiamų per jas pagrindžiančią ir motyvuojančią visumą, kažkokiu amžinu intelektiniu judesiu mes bandome jas paversti viena kitos paaiškinimais.

Žinoma, visa tai – ne kas kita, kaip dabar visiems gerai žinoma trajektorija to, ką Dilthey'us pavadino hermeneutiniu ratu. Ir aš čia tepridursiu, kad ji lygiai svarbi etnografinei interpretacijai, o sykiu ir mėginimui perprasti kitų žmonių mąstymo būdus, t. y. literatūrinei, istorinei, filologinei, psichoanalitinei ar biblinei interpretacijai ar šiam reikalui pasitelkiamam neformaliam kasdienės

patirties komentarui, mūsų vadinamam sveika nuovoka. Norėdami suprasti beisbolo rungtynes, turime žinoti, kas yra lazda, smūgis, padavimas, kairysis kamuolio gaudytojas ir kaip žaidžiamas tas žaidimas, kuris ir yra sudarytas iš visų šių „dalykų". Kai *explication de texte* kritikas Leo Spitzeris bando interpretuoti Keatso „Odę graikiškai vazai", jis vis nepaliaujamai klausia savęs: „apie ką yra šis eilėraštis?" ir „ką būtent Keatsas matė (ar nutarė mums parodyti) pavaizduotą ant savo aprašomos vazos?" Tokie klausimai iškeliami jau išvyniojus apibendrinimų ir specifinių pastabų spiralę, idant būtų galima atskleisti eilėraštyje išreikštą estetinio suvokimo triumfą, jo pranašumą istorinio suvokimo atžvilgiu. Panašioje situacijoje atsiduria ir reikšmių bei simbolių etnografas, toks kaip aš, bandydamas išsiaiškinti, ką kokia nors čiabuvių grupė laiko asmeniu. Jis svyruoja tarp dviejų klausimų: „kokia yra bendra jų gyvenimo forma?" ir „kokios iš tiesų yra šią formą įkūnijančios priemonės?" Tyrinėtojas galiausiai atsiduria panašios spiralės gale, tegalėdamas atsakyti, kad savastį jie suvokia kaip mišinį, personą ar mozaikos dalį. *Lek* prasmės nesuvoksi nieko neišmanydamas apie baliečių dramatizmą; kaip ir nenutuokdamas apie beisbolą nesuprasi, kas yra gaudytojo pirštinė. Lygiai taip pat, nežinodamas, kas yra *nisba*, negalėsi perprasti mozaikinės visuomenės struktūros prasmės ir nesuprasi Keatso platonizmo, jei nepajėgi suvokti to, ką Spitzeris vadina „intelektualine minties gija", įausta į tokias frazes kaip: „Atikos linijos", „nebyli forma", „tylos nuotaka", „šalta pastoralė", „tyla ir lėtas laikas", „taiki citadelė", „negirdimos dainelės".

Trumpai tariant, pasakoti apie kitų tautų subjektyvybes įmanoma ir nesigriebiant antgamtinių sugebėjimų užslopinti savo ego ir įsijausti į kitus. Šiuo atveju svarbiausi patys normaliausi sugebėjimai ir būtina juos lavinti, jeigu iš viso tikimės, kad žmonės pakęs brovimąsi į jų gyvenimą ir laikys mus vertais pašnekovais. Tikrai nepropaguoju nejautrumo, tikiuosi, kad jo ir neparodžiau. Tačiau kad ir kaip tiksliai ar apytiksliai pavyktų perprasti savo informantus, tai nutiks ne dėl jaučiamo jiems didžiulio prielankumo – tai yra paties tyrinėtojo, o ne vietinių gyventojų biografijos dalis. Supratimas atsiranda iš gebėjimo interpretuoti jų

raiškos būdus, mano vadinamus simbolių sistemomis, o geri santykiai su čiabuviais leidžia šiuos sugebėjimus pritaikyti. Gebėjimas suprasti, dar kartą pavartosiu šį pavojingą žodį, čiabuvių vidinio pasaulio formą ir įtampą veikiau panašus ne į tapimą kažkuo su jais bendra, o į gebėjimą perprasti patarlę, pagauti aliuziją, perkąsti anekdotą – arba, kaip jau minėjau, interpretuoti eilėraštį.

Versta iš Clifford Geertz, „„From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", in idem, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983, p. 55–70.

III. SUMIŠĘ ŽANRAI: SOCIALINĖS MINTIES POKYČIAI

I

Manau, kai kas akivaizdu. Viena, pastaraisiais metais intelektualiniame gyvenime intensyviai maišėsi žanrai. Ir šis sąmyšis vis spartėja. Antra, daugelis socialinių mokslų mokslininkų nusigręžė nuo dėsniais bei pavyzdžiais grindžiamo reiškinių aiškinimo idealo ir ėmė remtis atvejų analize bei interpretacijomis, ieškodami ne tiek to, kas sieja planetas su švytuoklėmis, kiek to, kas bendra chrizantemoms su kardeliais. Tiesa ir tai, kad sociologiniam supratimui iš humanitarinių mokslų nusižiūrėtos analogijos tampa tokios pačios svarbios, kaip fizikai jau seniai svarbios iš amatų ir technikos mokslų paimtos analogijos. Maža to – aš ne tik manau, kad kiekvienas šių dalykų akivaizdus, bet ir tikiu, kad visi kartu jie – tikra teisybė; tad juos lėmęs kultūros poslinkis – socialinės minties pokytis – ir bus mano tyrinėjimų objektas.

Žanrų maišymasis – tai ne šiaip Harry Houdini ar Richardą Nixoną paversti romanų herojais ar centrinėje JAV dalyje įvykusias žudynes pavaizduoti gotikinių romanų stiliumi. Tai – ir filosofiniai tyrinėjimai, atrodantys kaip literatūros kritika (prisiminkime Stanley'o Cavello darbus apie Beckettą ir Thoreau arba Sartre'o apie Flaubert'ą); ir moksliniai svarstymai, primenantys beletristinį *morceaux* (Lewis Thomas, Lorren Eiseley); ir barokinės fantazijos, pateikiamos kaip rimti empiriniai stebėjimai (Borges, Barthelme); ir istoriniai darbai, sudaryti iš lygčių bei lentelių ar teismo

parodymų sąrašų (Fogel ir Engerman, Le Roi Ladurie); ir dokumentų rinkiniai, skambantys kaip išpažintys (Mailer); ir parabolės, pateikiamos kaip etnografiniai darbai (Castaneda); ir teoriniai traktatai, išdėstomi kaip kelionių aprašymai (Lévi-Strauss); ir ideologiniai argumentai, pateikiami kaip istoriografiniai tyrinėjimai (Edward Said); ir epistemologinės studijos, sukonstruotos kaip politiniai traktatai (Paul Feyerabend); ir metodologinė polemika, perteikta asmeninių memuarų pavidalu (James Watson). Ypač gerai šį laikmetį atspindi V. Nabokovo *Blyški liepsna (Pale Fire)*, sunkiai apibūdinamas veikalas – poezija ir proza, išnašos ir ligoninės vaizdai. Belieka laukti eilėmis išdėstytos kvantų teorijos ir algebra perteiktos biografijos.

Žinoma, tam tikra prasme šie dalykai nėra nauji: Lukrecijus, Mandeville'is, Erasmus Darwinas – visi jie rimavo savas teorijas. Tačiau dabar įvairiausių diskursų maišatis pasiekė tokią ribą, kai tampa sunku tiek apibūdinti autorius (kas *yra* Foucault – istorikas, filosofas, politikos teoretikas? o Thomas Kuhnas – istorikas, filosofas, pažinimo sociologas?), tiek suklasifikuoti jų darbus (kam priskirti George'o Steinerio *Babeliui sugriuvus (After Babel)* – lingvistikai, kritikai ar kultūros istorijai? kas yra Williamo Gasso *Būti žydram (On being Blue)* – traktatas, neformalus pasakojimas, apologetika?). Ir tai ne šiaip keistos pramogos ar atsitiktiniai kuriozai, ir ne vien akivaizdus faktas, jog naujoves iš principo sunku priskirti kokiai nors kategorijai. Šis reiškinys gana visuotinis ir gana išskirtinis, įtikinamai parodantis, kad tai, kas dabar vyksta, nėra paprasčiausias kultūrinio žemėlapio perbraižymas šiek tiek perstumiant kelias ginčytinas sienas ir pažymint dar kelis žavingus kalnų ežerėlius. Kinta patys topografijos principai. Kažkas darosi mūsų mąstymui apie patį mąstymą.

Mums nebūtina laikytis hermetiško požiūrio į *écriture* kaip į aibę ženklų, žyminčių begalę kitų ženklų; ir neprivalu taip atsiduoti teksto malonumui, kad reikšmes užgožtų mūsų pačių reakcija į jas, idant suprastume, kad mūsų skaitomi ir rašomi dalykai yra visiškai demokratiško pobūdžio. Savybės, siejančios tekstus vieną su kitu ir leidžiančios bent jau ontologiškai juos tarpusavyje sugretinti, tampa reikšmingos tiek juos apibūdinant, tiek

skiriant vieną nuo kito; ir užuot matę aplinkui vien plejadą natūralių rūšių ir pagal kokybinius skirtumus fiksuotų tipų, vis labiau susivokiame esą apsupti gausybės kone vientisą plotmę sudarančių įvairiai sumanytų ir skirtingai sudėliotų veikalų, kuriuos galėtume susisteminti tik praktiškai, santykinai, pagal savo užsibrėžtą tikslą. Ir ne todėl, kad nebeturėtume sutartinių interpretavimo formalumų, – turime jų per akis, sumanytų (neretai paskubom), kad galėtume prisiderinti prie situacijos – nestabilios, daugialypės, nesubalansuotos ir beviltiškai netvarkingos.

O apie mums rūpimus socialinius mokslus galime pasakyti, kad taip dažnai jiems prikišamu savitumo trūkumu jie daugiau iš kitų nebeišsiskirs. Dabar dar sunkiau nei seniau socialinius mokslus laikyti nepribrendusiais gamtos mokslais, laukiančiais geresnių laikų bei pastiprinimo iš pažangesnių sričių; ar bukais ir pretenzingais humanitarinių mokslų misijos uzurpatoriais, žadančiais neįmanomą pasiekti tikrumą; ar aiškia nepriklausoma iniciatyva, trečiąja kultūra, šalia dviejų kanoninių Snow'o kultūrų. Tačiau visa tai tik į gera: nebejausdami būtinybės tapti taksonomiškai nepriekaištingais individais (mat ir kiti tokie nėra) ir suvokti save kaip socialinių mokslų (ar biheviorizmo, ar humanitarinių mokslų, ar kultūros) mokslininkus, tyrinėtojai gavo laisvę kreipti savo darbus pagal savo pačių reikmes, o ne iš šalies primestas nuorodas būtinai kaip nors elgtis arba ne. Clyde'o Kluckhohno kadaise išsakyta mintis apie antropologiją – jog tai intelektualinio brakonieriavimo licencija – dabar atrodo ne tik teisingesnė nei anuomet, bet ir taikytina kur kas platesnei nei antropologija sričiai. Iš prigimties daugialypiai, socialiniai mokslai klesti, o mano čia apibūdinta padėtis tampa visuotinė.

Tad socialiniams mokslininkams paaiškėjo, kad užuot mėgdžioję fizikus ar užsisklendusius humanitarinių mokslų specialistus ir mėginę išrasti kokią nors naują būties sritį, galinčią tapti jų tyrinėjimo objektu, jie gali paprasčiausiai savo pašaukimo vedami aiškintis bendruomenės gyvenimo tvarką ir spręsti, kaip tai, ką jie padarė, siejasi su kitomis panašiomis įgyvendintomis iniciatyvomis. Ir daugelis šių mokslininkų iš esmės ėmėsi spręsti savo užduotį hermeneutiniu arba – jei šis žodis gąsdina, pri-

mindamas biblinius fanatikus, literatūros šarlatanus ar senovės germanų profesorius – „interpretuojamuoju" būdu. Šiais naujais išsklidusių žanrų laikais daugelis pasirinko kitokius metodus: struktūralizmą, neopozityvizmą, neomarksizmą, mikromikrodeskriptyvizmą, makromakrosistemų konstravimą ar tą keistą sveikos nuovokos ir paprasčiausios nesąmonės derinį – socialinę biologiją. Bet vis įspūdingesnis tampa polinkis interpretuoti socialinį gyvenimą kaip tvarkomą simbolių (ženklų, įvaizdžių, signifikantų, *Darstellungen*... terminija gali būti pati įvairiausia), kurių reikšmę (prasmę, turinį, *signification*, *Bedeutung*...) turime įsisąmoninti, idant tą tvarką perprastume ir suformuluotume jos principus. Kuo giliau į mišką, tuo daugiau uolių interpretatorių.

Interpretacinis aiškinimas – t. y. atskiras aiškinimo būdas, o ne vien pakili glosografija – kreipia dėmesį į tai, ką institucijos, veiksmai, vaizdiniai, posakiai, įvykiai, papročiai – visi įprasti socialinių mokslų domėjimosi objektai reiškia tiems, kurių šios institucijos, veiksmai, papročiai ir t. t. yra. Tokio aiškinimo rezultatas – ne dėsniai (kaip R. Boyle'io), jėgos (kaip A. Voltos) ar mechanizmai (kaip E. Darwino), o konstrukcijos – tokios kaip J. Ch. Burckhardto, M. Weberio ar S. Freudo, t. y. sisteminis konceptualaus pasaulio, kuriame gyvena *condottiere*, kalvinistai ar paranojikai, išskleidimas.

Skiriasi pačių konstrukcijų pobūdis: Burckhardtas vaizduoja, Weberis modeliuoja, Freudas diagnozuoja, bet visus juos vienija pastangos formuluoti, kaip viena ar kita tauta, vienas ar kitas asmuo vienu ar kitu laikotarpiu suvokia save, ir iš to spręsti, ką mes iš viso suprantame apie socialinę santvarką, istorinius pokyčius ar apskritai psichikos funkcionavimą. Tiriami atvejai ar atvejų grupės bei juos išskiriančios ypatybės, bet šio tyrimo tikslai siekia taip toli kaip mechanikos ar fiziologijos – surūšiuoti žmogiškosios patirties medžiagą.

Tokie tikslai ir toks būdas jų siekti lemia ir tam tikrus analitikų retorikos pokyčius, naujus aiškinimo tropus bei vaizdinius. Teorija, mokslinė ar kitokia, iš esmės remiasi analogija, mažiau suprantamų dalykų „aiškinimu per" labiau suprantamus (Žemė – tai magnetas, širdis – tai pompa, šviesa – bangos, smegenys – kompiuteris,

erdvė – balionas), tad pasikeitus teorijai keičiasi ir ją remiantys palyginimai. Ankstesnėmis gamtos mokslų raidos stadijomis, kai analogijos dar nebuvo taip griežtai ribojamos kokia nors viena sritimi – ir tokiems mokslams (kaip kibernetika bei neurologija), kuriuose jos ir dabar neišsitenka vienoje srityje, – daugiausia lengvai suvokiamų realijų (lengvai suvokiamų, nes *certum quod factum*, kaip sakė Giambattista Vico, jas sukūrė pats žmogus), padedančių paversti pažįstamais dalykais sunkiai suvokiamus (ne žmogaus sukurtus) reiškinius, pateikė amatai, o vėliau pramonės pasaulis. Mokslas iš garo variklio turėjo daugiau naudos nei garo variklis iš mokslo; be dažytojo amato nebūtų chemijos; o metalurgija – tai teorizuota kalnakasyba. Socialinių mokslų – bent jau tų, kurie yra atsiribojęs nuo redukcionistinės savo objekto sampratos – analogijos vis dažniau remiamos ne gudriu fiziniu manipuliavimu, o kultūrinio veiksmo išmone – teatru, tapyba, gramatika, literatūra, teise, žaidimais. Kaip svertas paveikė fiziką, šachmatai žada ateityje paveikti sociologiją.

Žinoma, pažadai ne visada tesimi. O ištesėti dažnai paaiškėja buvę grasinimais. Tačiau visiškai aišku, kad linkstama socialines teorijas dėstyti lošėjams ir estetams, o ne santechnikams ir inžinieriams suprantamesne kalba. Socialinių mokslų gręžimasis į humanitarines sritis ieškant aiškinamųjų analogijų įrodo ir kad išties esama žanrų pakrikimo, ir kad sukama „interpretacinės" teorijos link, o akivaizdžiausiai matyti, jog yra pakitęs visuomenės mokslų diskursas. Mąstymo įrankiai keičiasi, ir visuomenė vis rečiau vaizduojama kaip sudėtinga mašina ar kvaziorganizmas, ir vis dažniau – kaip rimtas žaidimas, gatvės drama ar elgsenų tekstas.

II

Žinoma, ši terlionė su kompozicijos, tyrimo ir aiškinimo savybėmis rodo nemenką sociologinės vaizduotės pokytį, varantį ją į sunkias ir nepažįstamas sritis. Tokie mąstymo būdo pokyčiai gali paaiškėti lemią lygiai tamsą bei iliuzijas, kaip ir tikslumą bei tiesą. Jei iš viso to neliks vien įmantrūs plepalai ar dar didesnė nesąmonė,

bus išugdyta kritinė sąmonė. Ir kadangi dabar įvaizdžių, metodų, teorijų ir stilių iš humanitarinių mokslų skolinamasi daugiau nei seniau, šiuos pokyčius turėtų lemti humanitarai bei jų apologetai, o ne gamtos mokslininkai bei jų pasekėjai. Bet humanitarai, daugelį metų socialinius mokslininkus laikę technologais ir įsibrovėliais, yra, švelniai tariant, nepasiruošę bendradarbiauti.

Vargu ar labiau pasiruošę patys socialiniai mokslininkai, ką tik atsikratę (ir tai tik iš dalies) svajų susikurti socialinę fiziką – viskam tinkamus dėsnius, unifikuotą mokslą, operacionalizmą ir panašius dalykus. Visuotinė profesinių tapatybių maišatis jų negalėjo ištikti tinkamesniu metu. Jeigu socialiniai mokslininkai ketina plėtoti analizės sistemas, kuriose svarbi vieta teks tokioms nuostatoms kaip taisyklių laikymasis, vaizdinio konstravimas, požiūrių reiškimas bei tikslų formulavimas – ir tai bus daug svarbiau nei izoliuoti priežastis, nustatyti kintamąjį, pamatuoti jėgas ar apibrėžti funkcijas, – jiems labai prireiks visokeriopos šias sąvokas geriau už juos išmanančių žmonių pagalbos. Reikia ne interdisciplininės brolybės, ir juo labiau ne intelektualinės eklektikos. Visuotinai pripažįstama, kad ribos, žyminčios intelektualines mokslininkų bendruomenes, arba (o tai yra tas pats) skirstančios mokslininkus į skirtingas bendruomenes, šiandien brėžiamos itin ekscentriškomis trajektorijomis.

Labiausiai humanitarų apmąstymų apie socialinių mokslininkų praktiką tikimasi, kai reikia aptarti iš humanitarinių mokslų socialinei analizei pasiskolintų modelių diegimą – tą „apdairų analoginį mąstymą", pasak Locke'o, „dažnai leidžiantį mums atskleisti tiesas ir atrasti naudingus dalykus, kurie antraip liktų paslėpti". (Locke'as kalba apie dvi šakeles vieną į kitą trinant įžiebiamą ugnį ir karščio kaip atomų trinties teoriją, nors verslo partnerystė bei socialinė sutartis jam taip pat būtų buvusios parankios.) Apdairus mąstymas – kitaip tariant, kas naudinga, tas teisinga – ir yra, kaip sakytume, sėkmės paslaptis.

Žaidimų analogijos šiuolaikinėse socialinėse teorijose tampa vis populiaresnės ir vis labiau kritiškai įvertintinos. Į kokį nors elgsenos tipą žiūrėti kaip į kokį nors žaidimo tipą paskatino daugelis dalykų (tikriausiai neišskiriant nė teatrališkų sporto renginių,

tapusių tokių svarbių masinėje visuomenėje). Tačiau svarbiausi jų – tai Wittgensteino gyvenimo formų kaip kalbinių žaidimų samprata, Huizingos žaidybinis požiūris į kultūrą ir naujoji von Neumanno ir Morgensterno strategija, pateikta jų *Žaidimų ir ekonominės elgsenos teorijoje (Theory of Games and Economic Behavior)*. Iš Wittgensteino buvo paimta valingo veiksmo kaip „taisyklių laikymosi" samprata; iš Huizingos – žaidimo kaip kolektyvinio gyvenimo paradigminės formos idėja; iš von Neumanno ir Morgensterno – socialinės elgsenos laikymas atoveiksmiu paremtu manevravimu skirstomųjų išmokų link. Visi kartu jie pabrėžia nervingą ir nervinantį interpretavimo stilių socialiniuose moksluose, suplakantį stiprų formalios tvarkos jausmą su lygiai tokiu pačiu stipriu pojūčiu, jog ši tvarka absoliučiai sutartinė, – šachmatų lentos neišvengiamybė, kurios galbūt buvo įmanoma išvengti.

Tarkim, šiuo metu galbūt žymiausio ir neabejotinai išradingiausio Amerikos sociologo Ervingo Goffmano darbai beveik ištisai paremti žaidimo analogija. (Taip pat Goffmanas vartoja gana daug sceninės kalbos, bet į teatrą žiūri kaip į keistai įmantrų bendravimo žaidimą – kaukėtųjų žaidžiamą stalo tenisą, tad iš esmės jo darbai nėra tikrai dramaturgiški.) Goffmanas taiko žaidimo įvaizdį kone viskam, kas krinta į akį, tai yra praktiškai daug kam, mat jis nėra uolus nuosavybės teisių gynėjas. Agentai ir dvigubi agentai, metamelai, neįtikimos tiesos, grasinimai, kankinimai, kyšiai ir šantažas, – viskas, iš ko susideda šnipų pasaulis, interpretuojama kaip „išraiškos žaidimas", apgavysčių karnavalas, labiau panašus į patį gyvenimą, nes, kaip kažkada yra sakęs Conradas ar Le Carré, „agentai šiek tiek panašūs į mus visus, ir mes visi šiek tiek panašūs į agentus". Etiketas, diplomatija, nusikaltimai, finansai, reklama, įstatymai, gundymai ir ta kasdienė „žaismingo etiketo karalija" yra „informacijos žaidimai" – painios žaidėjų, komandų, ėjimų, pozicijų, sutartinių ženklų, žinojimo lygmenų, lošimo bei rezultatų struktūros, kuriose klesti tik tie, kurie „verti žaidimo", pasiryžę „apsimetinėti kiekvieną akimirką".

Tai, kas vyksta psichiatrinėje ar bet kokioje kitoje ligoninėje, kalėjime ar net internatinėje mokykloje, Goffmano veikaluose tampa „ritualiniu savasties turėjimo žaidimu", kuriame personalo

rankose beveik visos stipriosios kortos ir visi koziriai. *Tête-à-tête*, prisiekusiųjų žiuri, „užduotis, sutartinai vykdoma fiziškai artimų vienas kitam asmenų", šokis dviese, mylėjimasis ar boksas – iš tiesų visi susitikimai akis į akį – tai žaidimai, o čia, „kaip veikiausiai žino visi psichopatai ar komikai, vienas neatsargus judesys – ir iš plonos rankovės išlįs netarpiška tikrovė". Socialiniai konfliktai, nukrypimai, verslininkystė, seksualiniai vaidmenys, religinės apeigos, kultūrinių statusų hierarchija ir paprasčiausias žmogaus poreikis būti pripažintam traktuojamas vienodai. Gyvenimas – tai viso labo žaidimas strategijomis.

Ar gal veikiau, kaip kartą pažymėjo Damonas Runyonas, tai trijų žaidimas prieš du. Mat Goffmano ir viso spiečiaus vienaip ar kitaip juo sekančių ar juo besiremiančių mokslininkų darbų siūlomas visuomenės vaizdas panašus į nenutrūkstamą gambitų, gudrybių, klaidinančių manevrų, blefų, maskavimosi, sąmokslų ir paprastų apgavysčių srautą: tokiais būdais kovoja individai ir jų grupės, kartais gudriai, bet dažniausiai komiškai žaisdamos savus paslaptingus žaidimus, turinčius aiškią struktūrą, bet miglotą prasmę. Radikaliai neromantiškas, kandus, atšiauraus pažinimo kupinas Goffmano požiūris gana sunkiai dera su tradicinėmis humanistinėmis vertybėmis. Tačiau tai jo nė kiek nesumenkina. Be to, jo nuolanki „daryk kaip visi" etika iš tiesų yra labai žmogiška.

Šiaip ar taip, ne visos žaidybinės socialinio gyvenimo koncepcijos tokios niūrios – kai kurios būna gana žaismingos. Visas jas vienija požiūris, kad žmonės labiau vadovaujasi taisyklėmis, o ne jėga; kad taisyklės siūlo strategijas; strategijos inspiruoja veiksmus, o veiksmai yra vertingi patys savaime – *pour le sport*. Kaip tikruose žaidimuose – beisbole, pokeryje ar *Parcheesi*, – taip ir analoginėse tikėjimo, seksualinio elgesio ar valdžios sferose sukuriamos nedidelės reikšmių visatos, kuriose kai kurie dalykai leidžiami, o kai kurie – ne (žaisdamas domino nepadarysi rokiruotės, kaip kad banke nesukelsi maišto). Matyti visuomenę kaip žaidimų rinkinį – vadinasi, regėti ją kaip didingą sutartų normų ir atitinkamų procedūrų visumą – ankštą, troškų ėjimų ir atsakomųjų ėjimų pasaulį, gyvenimą *en règle*. „Įdomu, – sakoma, tarė kunigaikštis Metternichas, kai karališkojo pokylio metu padėjėjas

pašnibždėjo jam į ausį, kad pasimirė Rusijos caras, – įdomu, kokie galėtų būti šitokio jo poelgio motyvai."

Žaidimo analogija nėra toks požiūris į daiktus, kuris galėtų patikti humanistams, mėgstantiems įsivaizduoti, kad žmonės nesilaiko taisyklių ir nesiekia naudos, o veikia laisvai ir reiškia savo tauriuosius bruožus. Tačiau sunku paneigti, kad tokios analogijos neblogai nušviečia labai daug šiuolaikinio gyvenimo aspektų ir įvairiais būdais užčiuopia patį gyvenimo pulsą. („Jei nepakenti makiavelizmo, – sakoma vienoje neseniai išėjusio *New Yorker* karikatūroje, – pasitrauk iš klikos.") Idant pasipriešintumėte žaidimų analogijai, nepakaks paprasčiausiai paniekinamai atsisakyti pažvelgti pro teleskopą ar jausmingai kartoti šventas tiesas ir cituoti Šventąjį Raštą kaip įrodymą, kad Žemė nesisuka aplink Saulę. Reikia įsigilinti į detales, tirti darbus ir kritiškai įvertinti interpretacijas, kad ir kokios jos būtų – Goffmano požiūris į nusikaltimą kaip į lošimą iš reputacijos, Haroldo Garfinkelio lyties pakeitimo kaip tapatybės žaidimo aiškinimas, Gregory'o Batesono šizofrenijos kaip taisyklių sąmyšio suvokimas ar net mano paties pateikta sudėtingų Viduriniųjų Rytų turgaus procesų kaip tam tikrų informacinių varžybų samprata. Socialinei teorijai nusigręžus nuo varomųjų (stūmoklių kalbos) metaforų ir atsigręžus į žaidybines (pramogų kalbos), humanitarinius mokslus su socialiniais pradeda sieti ne skeptiškas pašalinio stebėtojo santykis, o reiklaus bendro, jos vaizdinių tiekėjo, ryšys.

III

Nuvalkiota socialinio gyvenimo kaip teatro analogija – visas pasaulis – scena, o mes tik vargšai aktoriai, stumiantys joje savo laiką, ir t. t. – prireikus vartojama jau labai seniai. Be to, scenos terminai, ypač „vaidmuo", bent jau nuo 1930-ųjų nedingsta iš sociologinio diskurso. Santykinai nauji – nauji, bet ne beprecedenčiai – yra du dalykai. Pirma, pačios įvairiausios analogijos imamos taikyti gausiai ir sistemingai, o ne tik retkarčiais šen bei ten atsitiktinai pavartojamos – kelios aliuzijos čia, keletas tropų ana ten. Antra,

analogijos vis dažniau pasitelkiamos ne kaip menkavertės „paprasčiausios įdomybės", kaukės ar farso intarpai (kokios paprastai ir būdavo), o vartojamos konstruktyviai, išties dramaturgiškai, – yra veikiama, o ne simuliuojama, kaip tarė antropologas Victoras Turneris.

Be abejo, abudu elementai tarpusavyje susiję. Konstruktyvisto supratimas, kas yra teatras – t. y. *poiesis*, – suponuoja, kad draminė perspektyva socialiniuose moksluose siekia toliau nei vien tiktai parodyti, jog mums visiems skirtas laikas išeiti į sceną ir nuo jos pasitraukti, jog mes visi atliekame vaidmenis, pražiopsome savo eilę ir mėgstame apsimetinėti. Gal tai yra Barnumo ir Bailey'o pasaulis, o gal ir ne; galbūt mes esame vaikščiojantys šešėliai, o gal ir nesame; bet jeigu traktuojame dramos analogiją rimtai, turime peržengti įprastą ironiją ir ieškoti išraiškos priemonių, galinčių apskritai kaip nors atvaizduoti visuomeninį gyvenimą. Analogijų trūkumas (kaip ir pranašumas), kad jos – abipusė lyginamųjų dalykų sąsaja. Pažaidę su teatro idioma, kai kurie socialiniai mokslininkai pasijunta giliai įklimpę į jo estetiką.

Toks toli siekiantis teatro analogijos (būtent analogijos, o ne atsitiktinės metaforos) vartojimas į socialinę teoriją atėjo iš įvairių, ne visada gretintinų humanitarinių mokslų sričių. Viena vertus, gyvavo vadinamoji ritualinė dramos teorija, siejama su tokiomis skirtingomis asmenybėmis kaip Jane Harrison, Francis Ferguson, T. S. Eliotas ir Antoninas Artaud. Kita vertus, esama amerikiečio literatūros teoretiko ir filosofo Kennetho Burke'o simbolinių veiksmų, arba, anot jo paties, „dramatizmo", teorijos. Šio teoretiko įtaka, bent jau Jungtinėse Valstijose, milžiniška ir kartu sunkiai įvertinama, mat daugiau niekas nevartoja jo barokiško žodyno su visomis redukcijomis, palyginimais ir kt. Blogiausia, kad šiedu požiūriai gana priešingi: ritualinė dramos teorija linkusi kalbėti apie teatro ir religijos giminystę (drama – tai Komunija, scena – tai bažnyčia), o simbolinių veiksmų teorija – apie teatro ir retorikos bendrumą (drama – tai įtikinėjimas, tribūna – tai scena). Dėl to darosi sunku užčiuopti analogijos esmę – kuo teatras panašus į agorą. Neabejotina, kad liturgija ir ideologija teatrališka, kaip ir etiketas bei reklama. Tačiau nelabai aišku, ką gi tai reiškia.

Turbūt didžiausias ritualinės dramos teorijos šalininkas dabar yra Victoras Turneris. Britų išugdytas, amerikiečių perugdytas antropologas savo puikiuose darbuose apie Centrinės Afrikos genties ritualizuotą gyvenimą išrutuliojo „socialinės dramos" kaip atsinaujinimo proceso koncepciją, gana panašią į Goffmano „socialinių žaidimų" kaip strategijų sąveikos sampratą. Turnerio koncepcija pritraukė tiek daug gabių tyrinėtojų, jog susikūrė stipri atskira interpretacinė mokykla.

V. Turnerio manymu, socialinės dramos vyksta „visuose visuomenės santvarkos lygmenyse nuo valstybės iki šeimos". Jos kyla iš konfliktinių situacijų: kaimas suskyla į grupuotes, vyras primuša žmoną, regionas sukyla prieš valstybę, – ir viešai atliekant konvencionalius veiksmus rutuliojasi atomazgos. Konfliktui išaugus iki krizės ir paspartėjus įjaudrintų jausmų tėkmei, kai visi žmonės jaučiasi pagauti bendros nuotaikos ir nutrūkę nuo savo socialinių saitų, krizei suvaldyti ir pašalinti pasitelkiamos ritualizuotos valdžios formos – bylinėjimasis, nesantaika, aukojimai, maldos. Jei pasiseka, žaizda užgyja, ir atkuriamas *status quo* ar kažkas panašaus; jei ne, nusprendžiama, kad ritualizuotos valdžios formos padėti nebegali, ir suirutė baigiasi įvairiomis nelaimėmis: migracijomis, skyrybomis ar žmogžudystėmis katedroje. Turneris ir jo pasekėjai – griežčiau ar nuolaidžiau, preciziškiau ar laisviau – taikė šią schemą analizuodami genčių klajojimo ritualus, gydymo ceremonijas ir teisminius procesus; meksikiečių sukilimus, Islandijos sagas ir Thomo Becketo konfliktą su Henriku II; šelmių romanus, milenarizmą, Karibų karnavalus, indėnų rengiamas pejotlio paieškas ir galų gale politinius septintojo dešimtmečio perversmus. Tai – visais gyvenimo atvejais tinkama forma.

Ritualinės dramos teorijos analogijos tinka daugeliu atvejų – tai pagrindinis šios teorijos pranašumas ir didžiausias trūkumas. Ji gali atskleisti pačius giliausius socialinių procesų ypatumus, bet gana brangiai už tai moka – ryškūs, nesulyginami dalykai tampa bespalviai ir suvienodinti.

Ritualinė dramos teorija, iš esmės paremta kartotine socialinių veiksmų prigimtimi – vis iš naujo suvaidinamos ir šitaip vis iš naujo išgyvenamos pažįstamos formos, – ne tik itin ryškiai

atskleidžia laikinę ir kolektyvinę tokių veiksmų plotmę bei jiems būdingą visuomeniškumą, bet ir parodo savo galią keisti ne vien nuomones, bet ir, kaip kalbėdamas apie dramą siaurąja prasme pasakė anglų kritikas Charlesas Morganas, jas turinčius žmones. „Toks didelis [teatro] poveikis, – rašo Morganas, – nėra pagrįstas nei proto argumentais, nei jausmų kerais... Tai – tarytum žmogaus sielą apgobiantis viso spektaklio judesys. Mes pasiduodame ir esame keičiami." Ar bent jau būname, kol veikia teatro magija. Tai, ką Morganas kitoje puikioje savo frazėje įvardija „formos nežinomybe... numanomo užbaigtumo neužbaigtumu", yra to „gaubiančio judesio" galios šaltinis. Vargu ar ši galia, kaip parodė ritualo teoretikai, yra menkesnė (ir dar mažiau laikytina nežemiška), kai šiuo judesiu apgaubiami moterų iniciacijų ritualai, valstiečių revoliucijos, tautiniai epai ar inkvizicijos teismas.

Tačiau šių formaliai panašių procesų turinys skirtingas. Galima sakyti, jie reiškia skirtingus dalykus ir visuomeniniam gyvenimui suteikia skirtingas prasmes. Nors sunku patikėti, kad ritualo teoretikai šio fakto nepastebi, jie nėra pasiruošę jo deramai įvertinti būtent todėl, kad jiems rūpi bendrieji procesai. Didingieji dramos ritmai, dominuojančios teatro formos atpažįstamos visų rūšių, formų ir skirtingos reikšmės socialiniuose procesuose (nors iš tiesų ritualo teoretikams geriau sekasi dorotis su cikliškais, gaivinamaisiais komedijų pasikartojimais nei su linijinėmis, eikvojamosiomis tragedijų sekomis, pasibaigiančiomis veikiau šūviu pro šalį nei išsipildymu). Individualizuojančios detalės – tai, kas skiria *Žiemos pasaką* nuo *Saiko už saiką* ar *Makbetą* nuo *Hamleto*, – paliekamos enciklopediniam empirizmui, išsamiam paskirų tvirtinimų dokumentavimui: *plus ça change, plus c'est le même changement*. Jei dramos – tai išties, pasak Susanne Langer, eilėraščiai veiksmo pavidalu, kai kas išleidžiama iš akių: koks gi yra tų eilėraščių socialinis turinys.

Simbolinių veiksmų teorija ir buvo sukurta šioms suvaidintoms reikšmėms išskleisti. Šioje srityje nematyti nė vieno cituotino vardo, tik begalinis atskirų darbų sąrašas; kai kurie jų remiasi Kennethu Burke'u, kiti Ernstu Cassireriu, Northropu Frye'umi, Micheliu Foucault ar Emile'iu Durkheimu, – ir visuose skubama

parodyti, ką mums sako koks nors suvaidintas sakymas – pamokslas, karūnavimo ceremonija, riaušės ar egzekucija. Jei ritualo teoretikai susigūžę lyg ežiai spokso į patirtį, tai simbolinių veiksmų teoretikai, lyg kokie lapinai, neišleidžia iš akių išraiškos.

Mums visiems reikia oponentų, mat daiktų prigimtis dialektinė, – tad abudu metodai nepaprastai svarbūs. Dabar mums labiausiai reikėtų kokio nors būdo juos susintetinti. Bandžiau spręsti šią problemą analizuodamas tradicinę indišką Balio kaip „teatro valstybės" santvarką – apeliuoju į šį pavyzdį ne todėl, kad jis būtų labai geras, o todėl, kad jis yra mano. Šia analize, viena vertus (pagal Burke'ą), bandžiau parodyti, kaip viskas – nuo gimininių grupių struktūros, prekybos, papročių teisės bei vandens kontrolės iki mitologijos, architektūros, ikonografijos ir kremacijos – tampa draminiu aiškios politinės teorijos formos pranešimu, tam tikra samprata, kas yra ir kas turėtų būti kultūrinis statusas, galia, valdžia bei vyriausybė, – tai yra dievų pasaulio kopija ir kartu žmogaus gyvenimo modelis. Valstybė įstatymu įtvirtina visuomenę tvarkantį tvarkos vaizdinį – pavyzdinį visiems, stebintiems iš vidaus ir iš išorės. Kita vertus (pagal Turnerį), gyventojai dažniausiai nėra vien tiktai valdžios pasirodymus stebinti žioplių minia, į socialinius veiksmus jie įsitraukia visu kūnu, ypač į didingas masines ceremonijas (Burgundijos masto politines operas) – pačią tikriausią valdžios raišką; ši „mes pasiduodame ir esame keičiami" dramos galia formuoti patirtį yra didžiulė jėga, palaikanti valstybės santvarką. Teorijos pagrindą sudaro atsikartojanti forma, pačių žiūrovų surežisuotas ir suvaidintas spektaklis (daug įtakingesnis nei bet koks teatras).

Tačiau, mano supratimu, bent iš dalies tokius veikalus turėtų vertinti humanitarai, nusimanantys apie teatrą, mimezę bei retoriką. Ir čia kalbu ne vien apie savo paties darbus, bet apie visą vis gausesnį socialinių analizių, kuriose dramos analogija, šiaip ar taip, dominuoja, srautą. Kai socialiniai mokslininkai šnekučiuojasi apie veikėjus, scenas, siužetus, spektaklius ir vaidmenis, o humanitarai bamba apie motyvus, kompetenciją, įtikinimą, mainus ir hierarchiją, išties juos skiria labai blanki riba, nors jos ir laikosi įsikibę iš vienos šalies puritonai, o iš kitos – kavalieriai.

IV

Teksto analogija, dabar dominanti socialinius mokslininkus ir tam tikra prasme pastaruoju metu labiausiai paveikusi socialinę teoriją, yra pati rizikingiausia ir menkiausiai išplėtota. „Tekstas" – pavojingai neapibrėžtas terminas, dar neaiškesnis nei „žaidimas" ar „drama". Vartojamas socialiniams veiksmams ar žmonių elgsenai su kitais žmonėmis paaiškinti, jis lemia toli siekiantį sąvokų pokytį, įvelia į kiek keistoką „aiškinimą per". Aiškinti žmonių elgseną žaidėjo ir jo oponento, aktoriaus ir publikos analogijomis, kad ir kokie čia tykotų pavojai, atrodo kur kas natūraliau nei remtis rašytojo ir skaitytojo analogija. *Prima facie*, prielaida, kad šnipų, įsimylėjėlių, žiniuonių, karalių ar psichinių ligonių veiksmai yra vaidyba, atrodo kur kas suprantamesnė nei mintis, kad visi jų veiksmai – sakiniai.

Vis dėlto *prima facie* yra abejotina gairė, kai turime reikalų su analogijomis; jei būtų kitaip, vis dar vaizduotumėmės širdį kaip žaizdrą, o plaučius – kaip dumples. Teksto analogija turi ne iš karto pastebimų ir nepakankamai ištyrinėtų pranašumų. O paviršiniai skirtumai tarp mūsų, esančių štai čia, ir mūsų, esančių štai ten, socialinės sąveikos ir santūrios puslapio eilučių rimties ir suteikia (ar bent gali suteikti, kai nesuderinamumai teisingai suderinami) teksto analogijai jos interpretuojamosios jėgos.

Anot Paulio Ricoeuro, perėjimo nuo teksto prie teksto analogo, nuo rašymo kaip diskurso prie veiksmo kaip diskurso raktas yra „užrašymo" [*„inscription"*] sąvoka – reikšmės fiksavimas. Mūsų ištariamos ištaros praeina lyg įvykis, kaip ir bet koks kitas mūsų elgesys. Jeigu to, ką sakome, neužrašome (ar kaip kitaip neužfiksuojame), kaip ir visa kita mūsų veikla, tai būna greitai pamirštama. Žinoma, jeigu ištaros ir užrašomos, jos vis tiek praeina, lyg Doriano Grėjaus jaunystė; tačiau jų reikšmė – tai, kas *pasakyta*, o ne pats *sakymas*, tam tikra prasme šiek tiek laiko išlieka. Apskritai tariant, panašiai nutinka ir pačiam veiksmui: jo reikšmė gali išlikti, nors jo paties jau nebelieka.

Teksto sąvokos išplėtimas taikant ją ne vien užrašams ant popieriaus ar akmenyje iškirstiems rašmenims turi didelę vertę –

tokiu būdu atkreipiamas dėmesys būtent į tai, kaip veiksmas užrašomas, kokiomis priemonėmis ir kaip jos veikia, ką iš įvykių srauto išgriebtos reikšmės fiksavimas – vienos istorijos iš begalės nutikimų, vienos minties iš mąstymo tėkmės, vienos kultūros iš daugybės elgsenų – teikia sociologinei interpretacijai. Manyti, kad visuomenės institucijas, visuomenės papročius, visuomenės pokyčius galima „perskaityti", – vadinasi, iš esmės keisti savo interpretavimo sampratą ir rinktis mąstymo modelį, suprantamesnį vertėjui, egzegetui ar ikonografui, o ne testuotojui, aplinkybių analitikui ar viešosios nuomonės tyrėjui.

Visa tai pavyzdingai raiškiai atskleidžiama lyginamosios kalbotyros specialisto Altono Beckerio darbe apie Javos lėlių šešėlių teatrą, vadinamąjį vajangą [*wayang, wajang*]. Vajangavimas (nerandu kito tinkamo veiksmažodžio) – tai, anot Beckerio, teksto konstravimo būdas, simbolių grupavimas siekiant sukurti išraišką. Reikia naujos filologijos, idant jį suvoktume, suprastume ne tik ką, bet ir kaip jis reiškia.

Tradiciškai filologijai, į tekstą orientuotam kalbos mokslui, priešingai nei labiau į kalbėjimą orientuotai lingvistikai, rūpėdavo senovinius, svetima kalba parašytus ar ezoterinius tekstus padaryti suprantamus žmonėms, kuriems šie tekstai ir yra senoviniai, parašyti svetima kalba bei ezoteriniai. Terminai išaiškinami, pastabos pridedamos, komentarai parašomi, jeigu būtina, pateikiama transkripcija ir vertimas, – filologai daro viską, ką gali, kad tik išleistų kuo suprantamesnį anotuotą leidinį. Reikšmė fiksuojama metalygmenyje; iš esmės filologas, savotiškas antrinis autorius, perrašo tekstą – interpretuoja tekstą tekstu.

Kol kas viskas gana aišku, kad ir kokie painūs šie dalykai atrodo praktikoje. Bet paprastumo įspūdis išgaruoja, kai filologinis tyrimas peržengia įprastas savo amato (autentifikavimo, rekonstravimo, komentavimo) ribas ir ima kelti konceptualius klausimus apie paties teksto kaip teksto prigimtį – t. y. klausimus apie jo struktūrinius principus. Galiausiai, pažymi Beckeris, pati filologija – dabar jau beveik nebevartojamas terminas – suskilo į atskiras, tarpusavyje besivaržančias disciplinas; ir tie, kurie tyrinėja konkrečius tekstus (istorikai, redaktoriai, kritikai –

mėgstantys vadintis humanitarais), visiškai atsiskyrė nuo tų, kurie tyrinėja patį teksto kūrimą (lingvistų, psichologų, etnografų – pastarieji mėgsta vadintis mokslininkais). Užrašų tyrimas atsiejamas nuo užrašymo tyrimo, fiksuotos reikšmės tyrimas – nuo ją fiksuojančių socialinių procesų tyrimo. Viso šito rezultatas – dvigubas ribotumas. Trukdoma ne tik plėstis teksto analizei, analizuoti nerašytinę medžiagą, bet ir taikyti sociologinę analizę rašytiniams tekstams.

„Naujoji filologija" – o gal šis mokslas bus pavadintas kokiu kitu vardu – ir turėtų imtis užglieti šį plyšį ir integruoti teksto sandaros – kaip išsivaduoja nuo sakymo tai, kas pasakyta – tyrimus į socialinių reiškinių (apačių anekdotų, anglų patiekalų, Afrikos genčių kultinių apeigų, Amerikos aukštesniųjų mokyklų, indų kastų ar baliečių našlių deginimo – jeigu minėtume naujesnes ne Beckerio atliktas analizes) tyrinėjimą. „Daugiakultūriam pasauliui, – rašo Beckeris, – daugeriopų epistemologijų pasauliui, reikia naujo tipo filologo – kontekstinių santykių specialisto, išmanančio visas sritis, kuriose teksto konstravimas... yra pagrindinė veikla: literatūrą, istoriją, teisę, muziką, politiką, psichologiją, prekybą, netgi karą ir taiką."

Socialiniame tekste Beckeris išskiria keturias semiotinių santykių tvarkas, kurias teks nagrinėti jo naujajam filologui: teksto dalių savitarpio santykį; teksto santykį su kitais istoriškai ir kultūriškai su juo susijusiais tekstais; teksto santykį su jį tam tikra prasme konstruojančiais tekstais; teksto santykį su numanoma anapus jo esančia tikrove. Akivaizdu, jog esama ir kitokių santykių – pavyzdžiui, teksto santykis su jo *materia*; o dar akivaizdžiau, kad net minėti santykiai kelia svarbių, iki šiol gana nenoriai spręstų metodologinių problemų. „Koherentiškumas", „intertekstualumas", „intencija" ir „referencija" – sąvokos, kuriomis maždaug galima nusakyti keturis Beckerio santykių tipus, tampa miglotos, kai nukreipiame žvilgsnį nuo pastraipos ar puslapio į veiksmą ar instituciją. Iš tiesų, kaip mums leido pamatyti Nelsonas Goodmanas, jos ne taip jau aiškiai nusako ir pastraipą bei puslapį, ką jau sakyti apie paveikslą, melodiją, skulptūrą ar šokį. Jei iš viso esama reikšmės teorijos, implikuojamos šio daugeriopo kultūros

reiškinių kontekstualizavimo (tam tikro simbolinio konstruktyvizmo), ji tekaupia neaiškias užuominas ir nelabai tarpusavyje susijusias idėjas.

Be abejo, ne visai aišku, kiek tokio tipo analizė pajėgi prasiskverbti į tokius išraiškius dalykus kaip lėlių teatras ir kaip tokiam reikalui ji turėtų būti pakoreguota. Nuostatos „gyvenimas – tai žaidimas" šalininkai domisi dvipusėmis sąveikomis, bendravimu akis į akį, asistavimu ir vakarėliais, – mat tai pati derlingiausia terpė jų analizei; „gyvenimas – tai scena" palyginimo gerbėjus dėl tos pačios priežasties vilioja kolektyvinės įtampos, karnavalai ir maištai; o štai „gyvenimas – tai tekstas" požiūrio propaguotojai mėgsta tyrinėti vaizdingas formas: anekdotus, patarles, populiariuosius menus. Ir čia nėra nieko smerktina ar stebėtina: savo pamėgtas analogijas visada pasitelkiame ten, kur jos atrodo tinkamiausios. Bet jų ilgaamžiškumas neabejotinai priklauso nuo gebėjimo peržengti savo gana lengvus pirmuosius pasisekimus ir atlaikyti sunkesnius, ne tokius nuspėjamus išbandymus – pabandyti per žaidimą paaiškinti pamaldas, pasitelkus dramos teoriją atskleisti humoro esmę ar apsiginklavus teksto samprata išanalizuoti karą. Daugelis šių pergalių yra dar tik siektinos ir neaišku, ar bus laimėtos, ypač tai pasakytina apie teksto teoriją. Kol kas bet kurios iš šių teorijų apologetas gali daryti tiktai tai, ką darau aš: pasiūlyti keletą teorijos taikymo atvejų, nurodyti vieną kitą susirūpinimą keliantį simptomą ir šauktis pagalbos.

V

Šiaip ar taip, pavyzdžių pakaks. Socialinių mokslų scenoje esama ne vien šių trijų analogijų, akivaizdžiai tarpusavyje susipinančių atskiriems autoriams besiblaškant tarp žaidybinių, draminių ir tekstinių idiomų; yra ir kitų ne mažiau iškilių humanistinių analogijų: tai ir kalbos akto analizė pagal Austiną ir Searle'ą; ir įvairūs diskurso modeliai, tokie kaip Habermaso „komunikacinė kompetencija" ar Foucault „žinojimo archeologija"; ir reprezentaciniai metodai, atėję iš Cassirerio, Langer, Gombricho ar Goodmano kog-

nityvinės estetikos; ir, žinoma, aukštoji Lévi-Strausso kriptologija. Šios analogijos dar nesusigulėjusios ir nevienalytės: skirtumai tarp linkusių mąstyti žaismo bei strategijos kategorijomis (kuriuos minėjau kalbėdamas apie žaidimo analogiją) ir ritualų bei retorikos adeptų (dramos teorijos stovykloje) vienas prie vieno atitinka teksto metodo gerbėjų pasidalijimą į prieš interpretaciją nusiteikusius dekonstruktyvizmo mandarinus ir simbolių dominavimo šalininkus neomarksizmo tribūnus. Šie dalykai dar nėra nusistovėję, dėl nieko dar nėra ir, regis, artimiausiu metu nebus susitarta. Smalsu ne kaip šita košė bus išsrėbta, o ką visas tas raugas reiškia.

Viena aišku – vienai pagrindinių tradicinių socialinių mokslų prielaidų mestas, nors ir kiek nedrąsus, iššūkis. Nei griežtas teorijos ir duomenų skyrimas – „negailestingo fakto" idėja; nei pastangos sukurti bet kokių subjektyvių nuorodų atsikračiusį formalų žodyną – „idealios kalbos" idėja; nei moralinio neutraliteto ir olimpinės ramybės deklaravimas – „dieviškosios tiesos" idėja, – nė vienas šių dalykų negali klestėti, kai aiškinimas imamas traktuoti kaip siejantis veiksmą ir jo prasmę, o ne elgesį ir jo priežastis. Socialinės teorijos pokyčiai reiškia (arba reikš ateityje, jeigu tęsis) visiškai pasikeitusį mūsų supratimą ne tiek to, kas yra pažinimas, kiek to, ką mes norime sužinoti. Tikrai, socialiniai įvykiai turi priežastis ir būna veikiami socialinių institucijų; bet gali būti, kad atrasime, ką gi iš tiesų tai teigdami teigiame, ne tiek tvirtindami, jog esama kokių nors jėgų, ar jas matuodami, kiek fiksuodami ir tirdami išraiškas.

Dalis talentingų socialinių mokslininkų paliko nuošaly fizinius procesus ir pasirinko simbolinių formų analogijas. Socialinių mokslų bendruomenėje tai sukėlė fundamentalius ne tik jų taikomų metodų, bet ir pačių tikslų svarstymus. Šie svarstymai kasdien vis aršesni. Be abejo, jau praėjo socialinių mokslų aukso amžius (o gal tai buvo tik žalvario amžius?), kai, nepaisant skirtingų teorinių pozicijų ir empirinių reikalavimų, pagrindinis šios srities tikslas – atskleisti kolektyvinio gyvenimo dinamiką ir kreipti jį norima linkme – buvo visuotinai pripažįstamas. Šiandien darbuojasi daugybė socialinių mokslininkų, kuriems mąstymo analizė yra gerokai svarbesnė už elgesio valdymą.

Tačiau šis mūsų mąstymo apie tai, kaip mes mąstome, pasikeitimas trikdo ne tik socialinių mokslų pusiausvyrą. Didėjantis sociologų, antropologų, psichologų, politologų, o kartais net vieno kito šelmio ekonomisto susidomėjimas simbolių sistemos analize kelia – dažniausiai užslėptą, bet kartais ir atvirą – klausimą apie tokių sistemų santykį su tuo, kas vyksta pasaulyje. Tai daroma tokiu būdu, prie kokio humanitarai nėra pratę, ir kurio – pamokslaujant apie dvasines vertybes ir permąstytą gyvenimą – daug sunkiau išvengti, nei, regis, daugeliui norėtųsi.

Jei socialinio mokslininko, kaip socialinio technologo, samprata kvestionuojama prasmės bei reikšmės požiūriu, tai juo labiau kvestionuotina humanitaro, kaip kultūros sarginio šuns, samprata. Specialistui nereikia visais atvejais tinkamų dvasinio elgesio vaistų, bet taip pat jų nereikia ir sakyklos išminčiui, skelbiančiam visiems žinomas tiesas. Minties ir veiksmo santykį visuomenės gyvenime padeda suvokti ne kokia nors išmintis, o savo srities išmanymas. Toli gražu dar neaišku, kaip visa tai turime suvokti, kokios yra ne tiek mūsų dabar išrandamų ar pastebimų, kiek išgyvenamų žaidimų, dramų ir tekstų pasekmės. Visų šalių šalininkams dar teks labai apdairiai pamąstyti, kad visa tai nors kiek paaiškėtų.

Versta iš Clifford Geertz, „Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought", in idem, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983, p. 19–35.

IV. KULTŪROS SAMPRATOS ĮTAKA ŽMOGAUS SAMPRATAI

I

Baigdamas *Laukinį mąstymą* – vieną savo pastarųjų metų darbų, nagrinėjančių gentimis gyvenančių žmonių supratimą, prancūzų antropologas Lévi-Straussas pažymi, kad mokslinis aiškinimas – tai ne, kaip įprasta manyti, supaprastinimas to, kas sudėtinga, o veikiau painesnio sudėtingumo keitimas suprantamesniu. Kalbėdami apie žmogų tyrinėjančius mokslus, manyčiau, galime netgi drįsti teigti, kad dažnai aiškinimą sudaro paprastų vaizdų keitimas sudėtingais, kokiu nors būdu vis dėlto bandant išlaikyti įtikinamą paprastų dalykų aiškumą.

Elegantiškumas, manau, lieka bendrasis mokslinis idealas; bet socialiniuose moksluose dažnai nutinka taip, kad kūrybiniai procesai sustiprėja, kai nuo šio idealo nukrypstama. Mokslo pažanga dažniausiai tėra vis didesnis komplikavimas to, kas seniau atrodė esąs nuostabiai paprastas, o dabar atrodo esąs tik nepakenčiamai supaprastintas sąvokų rinkinys. Išsklaidžius tokias iliuzijas matyti, kad suprantamumas, tad ir aiškinamoji galia pagrindžiama painius ir nesuprantamus dalykus pakeičiant painiais, bet suprantamais. Apie tai ir kalba Lévi-Straussas. Kartą Whiteheadas pasiūlė gamtos mokslams vadovautis principu: „ieškok paprastumo ir suradęs žiūrėk į jį nepatikliai"; socialiniams mokslams jis veikiausiai būtų pataręs: „ieškokite sudėtingumo ir suradę išnarpliokite jį".

Žinoma, kultūros tyrinėjimai ir rutuliojosi taip, tarsi šio principo būtų laikomasi. Naujai atsiradusi mokslinė kultūros samprata sutapo arba bent jau buvo susijusi su Apšvietos laikais vyravusio požiūrio į žmogaus prigimtį nuvertinimu (pritartume šiam požiūriui ar ne, jis buvo aiškus ir paprastas) ir jį pakeitusiu ne tik sudėtingesniu, bet ir gerokai neaiškesniu požiūriu. Nuo tų laikų mokslinio mąstymo apie kultūrą pagrindu tapo bandymas nušviesti šį požiūrį, iš naujo suręsti suprantamą žmogaus prigimties paaiškinimą. Ieškoję sudėtingumo ir suradę jo daug daugiau, nei kas nors būtų galėjęs įsivaizduoti, antropologai susipainiojo iš paskutiniųjų bandydami jį išnarplioti ir sutvarkyti. Tvarkos dar nė iš tolo nematyti.

Švietėjai, be abejo, manė, kad žmogus – neatsiejama gamtos dalis ir neišsiskiria iš vienarūšės jos sandaros, atrastos – Bacono remiamų ir Newtono vadovaujamų – gamtos mokslų. Trumpai tariant, žmogaus prigimtis yra taip tvarkingai sutvarkyta, tokia absoliučiai nekintama ir pritrenkiamai paprasta kaip ir Newtono visata. Gal kai kurie jų dėsniai ir skiriasi, bet dėsnių *esama*; galbūt kokios nors vietinės mados kartais ir paspendžia nekintamai žmogaus prigimčiai spąstus, tačiau ji *yra* nekintama.

Lovejoy (savo darbe vadovaujuosi jo autoritetinga analize) pateikia Apšvietos istoriko Mascou citatą, nušviečiančią šias nuostatas su mums parankiu, dažnai vidutiniams rašytojams būdingu tiesmukumu:

> Tiesa, scenos dekoracijos [skirtingu laiku ir įvairiose vietose] kitokios, aktoriai keičia savo išvaizdą ir apdarus; bet jų vidinės paskatos kyla iš tų pačių žmogiškų aistrų bei troškimų ir atsispindi įmantriuose tautų bei karalysčių likimo vingiuose.[1]

Vargu ar galime sakyti, kad šiandien šis požiūris niekinamas ar kad, nepaisant mano ką tik minėto „nuvertinimo", jis išnyko iš šiuolaikinio antropologinio mąstymo. Supratimo, jog žmonės yra žmonės, kad ir kuo prisidengtų, kad ir kokių dekoracijų fone gyventų, dar nepakeitė nuostata „kiti papročiai – kiti žvėrys".

Vis dėlto, kad ir tvirtas, Apšvietos laikais gyvavęs supratimas apie žmogaus prigimties prigimtį pasižymėjo keliais ypač nepri-

tartinais aspektais. Vienas pagrindinių jų, šį kartą pacituosiu patį Lovejoy, – nuostata, kad „bet kurie dalykai, kurių suprantamumas, patikimumas ar tiesioginis patvirtinamumas pasiekiamas tiktai tam tikro tipo (amžiaus, rasės, būdo, tradicijų ar padėties) žmonėms, yra [patys savaime ir kitų akimis] neteisingi ir nevertingi arba bet kuriuo atveju protingam žmogui visai nesvarbūs"[2]. Didžiulė skirtumų – tarp įvairiais laikotarpiais ir skirtingose vietose gyvenančių žmonių tikėjimų ir vertybių, papročių ir institucijų – įvairovė iš esmės neturi jokios prasmės apibūdinant žmogaus prigimtį. Ji – vien tiktai tikrą žmogiškumą – tai, kas žmoguje nekintama, bendra ir universalu – dengiančios ir temdančios apnašos ar net iškraipymai.

Tad (mūsų laikais liūdnai pagarsėjusiame) savo straipsnyje dr. Johnsonas teigia, kad Shakespeare'o genialumą įrodo tai, jog „jo veikėjai yra neveikiami specifinių kokios nors vietos papročių, kurių nesilaiko likęs pasaulis; nekaustomi išskirtinių savo profesijos ar išsilavinimo bruožų; nepriklausomi nuo sparčiai kintančios mados ar vienadienių nuomonių"[3]. Racine'as irgi manė, jog jo dramų klasikinėmis temomis sėkmė įrodo, kad „...Paryžiaus skonis... atitinka Atėnų skonį; mano žiūrovus sujaudino tie patys dalykai, kurie kadaise spaudė ašaras labiausiai išprususiems Graikijos piliečiams"[4].

Šio požiūrio trūkumas, – be to, kad jis skamba komiškai pateikiamas tokio tipiško anglo kaip Johnsonas ar iki panagių prancūzo kaip Racine'as, – jog nekintama, nuo laiko, vietos ar aplinkybių, išeitų mokslų ar amato, įnoringos mados ar vienadienių nuomonių nepriklausoma žmogaus prigimtis gali būti tik iliuzija; jog tai, kas yra žmogus, gali būti neatsiejamai susiję su tuo, kur jis gyvena, ką veikia ir kuo tiki. Būtent šios galimybės apmąstymai lėmė kultūros sampratos iškilimą ir uniformistinės žmogaus sampratos nuosmukį. Kad ir ką šiuolaikinė antropologija teigtų – panašu, kad vienu ar kitu metu ji yra teigusi beveik viską, – visada tvirtai sutariama, kad iš tiesų žmonių, nepriklausomų nuo tam tikros vietos papročių, nėra, niekada nebuvo ir, svarbiausia – iš principo, pagal pačią prigimtį, niekada negalėtų būti. Nėra ir negali būti jokių užkulisių, kur galėtume pamatyti Mascou aktorius kaip „realius žmones" –

apsirengusius kasdieniais drabužiais, atitrūkusius nuo savo profesijos, nuoširdžiai demonstruojančius savo spontaniškus troškimus ir nesufleruojamas aistras. Jie gali pasirinkti kitus vaidmenis, pakeisti vaidybos stilių ar netgi inscenizuojamas dramas, bet – kaip kartą sakė pats Shakespeare'as – jie nesiliauja vaidinę.

Dėl šios aplinkybės itin sunku atskirti, kas žmoguje natūralu, universalu bei nekintama ir kas sutarta, lokalu bei kintama. Tiesą sakant, ji parodo, kad jeigu brėžtume tokią skirtį, žmogaus padėtį nušviestume melagingai arba bent jau rimtai ją iškraipytume.

Pažvelkime į baliečių transą. Baliečiai panyra į ekstremaliai disocijuotą būklę ir tokios būsenos atlieka visokiausius įspūdingus veiksmus – nukanda gyviems viščiukams galvas, bado save peiliais, pašėlusiai blaškosi, plaka liežuviais, atlieka neįtikėtinus akrobatinius triukus, imituoja lytinius santykius, valgo išmatas ir t. t. Visa tai jiems pavyksta lengviau ir staigiau, nei daugeliui mūsų užmigti. Transas – svarbiausia kiekvienos ceremonijos dalis. Kartais transas (pasak vieno stebėtojo, „tarsi sproginėjančių petardų papliūpa") ištinka vieną po kito kokį penkiasdešimt ar šešiasdešimt žmonių. O po penkių minučių ar kelių valandų jie atsitokėja ir visiškai neprisimena, ką darę; tačiau, nepaisant amnezijos, būna įsitikinę, kad yra patyrę patį palaimingiausią ir neįprasčiausią iš žmonėms žinomų patyrimų. Ką šis ir tūkstančiai kitų panašių, antropologų atskleidžiamų, tiriamų ir aprašomų pavyzdžių sako apie žmogaus prigimtį? Kad baliečiai yra keisti padarai – Pietų jūros marsiečiai? Kad iš esmės jie tokie patys kaip mes, tik turi keistų, tačiau tikrai neesminių papročių, kurių – taip jau nutiko – mes nesilaikome? Kad jie apdovanoti įgimtais talentais ar net išskirtiniais tam tikrus veiksmus skatinančiais instinktais? O gal kad nėra jokios žmogaus prigimties ir mes paprasčiausiai esame tokie, kokius mus padaro kultūra?

Tarp visų šių nepatenkinamų interpretacijų antropologija bando skintis savą kelią ir kurti gyvybingesnę žmogaus sampratą – tokią, kuri kultūrą (ir kultūros kintamumą) imtų domėn, o ne nurašytų kaip kaprizą ar prietarą, bet kuri kartu nepaverstų svarbiausio antropologijos principo – „pamatinės žmonijos vienovės" – tuščia fraze. Žengti milžinišką žingsnį į šalį nuo uniformistinio požiūrio

į žmogaus prigimtį – tai tas pats, bent jau žmogaus tyrinėjimų srityje, kaip palikti rojų. Jei puoselėji mintį, kad papročių įvairovė įvairiais laikais ir skirtingose vietose nėra vien išvaizdos ar apdarų, scenos dekoracijų ar komedijos kaukių klausimas, vadinasi, pripažįsti, kad žmogiškumas ne tik reiškiasi skirtingais būdais, bet yra iš esmės įvairialypis. Ši įžvalga nutraukia kelis tvirtai laikiusius filosofijos lynus ir antropologijos laivą ima nešti į pavojingus vandenis.

Pavojingus, nes jei atsisakome ieškoti Žmogaus didžiąja raide „už", „po" ar „anapus" žmonių papročių ir sakome, kad žmogaus – mažąja raide – reikia ieškoti „juose", kyla grėsmė visiškai pamesti jį iš akių. Arba jis išnyksta lyg dūmas gyvenamoje erdvėje ir laike – savo laikmečio kūdikis ir tikriausias kalinys; arba tampa rekrutu milžiniškoje Tolstojaus armijoje, prarytas kokio nors istorinio determinizmo, kamuojančio mus nuo Hegelio laikų. Socialiniuose moksluose būta ir tam tikra prasme vis dar esama abiejų šių nukrypimų: vieno, nešino kultūrinio reliatyvizmo, kito – kultūros evoliucijos vėliava. Kita vertus, būta ir nemažai bandymų išvengti šių nukrypimų pačiuose kultūros modeliuose ieškant nors ne vienodai išreiškiamų, bet išskirtinių žmogaus egzistenciją apibrėžiančių elementų.

II

Bandymai tarp daugybės papročių surasti žmogų vyko įvairiomis kryptimis, taikant įvairiausias taktikas. Bet visus ar praktiškai visus juos grindė viena bendra intelektualinė strategija, kurią aš pavadinsiu, kad vėliau galėčiau sukritikuoti, „stratigrafine" koncepcija, atskleidžiančia biologinių, psichologinių, socialinių ir kultūrinių žmogaus gyvenimo veiksnių santykius. Pagal šią koncepciją, žmogus sudarytas iš vienas kitą dengiančių ir remiančių „lygmenų". Analizuojant žmogų, lygmenys vienas po kito nulupami. Kiekvienas lygmuo vientisas ir išbaigtas. Nulupus vieną sluoksnį, po juo aptinkamas kitas – visiškai skirtingas. Nugramdžius margas kultūros apnašas, randami struktūriniai ir funkciniai

socialinės santvarkos tolydumai. Po šiais atrandami juos grindžiantys ir lemiantys pamatiniai psichologiniai veiksniai – „esminiai poreikiai" ar „privalumai". Po psichologiniais veiksniais glūdi biologiniai pamatai – anatominis, fiziologinis, neurologinis, – visa, kas lieka iš didingo žmogaus būties statinio.

Šitoks konceptualizavimas buvo patrauklus (be to, kad įsitvirtinusioms mokslinėms disciplinoms garantavo nepriklausomybę ir savivaldą) tuo, kad visus patenkino ir leido suderinti nesuderinamus dalykus. Daugiau nebereikėjo tvirtinti, jog žmogaus kultūra – tai viskas, ką jis turi, idant parodytum, kad vis dėlto ji yra esminė, neredukuojama ir netgi svarbiausia jo prigimties dalis. Pasirodė, kad kultūrinius faktus galima interpretuoti nekultūrinių faktų fone ir faktai neišnyks fone, o fonas – faktuose. Žmogus buvo hierarchiškai susluoksniuotas gyvūnas, tam tikras evoliucijos sąnašų telkinys. Jo apibrėžime kiekvienas šių sąnašų sluoksnis – organinis, psichologinis, socialinis ar kultūrinis – turėjo savo neginčijamą vietą. Tirdami, kas jis iš tikrųjų yra, mes turėjome sudėti vieną ant kito, tarsi daugiasluoksnio muaro gijas, įvairių nepriklausomų mokslų – antropologijos, sociologijos, psichologijos, biologijos – laimėjimus; ir tada savaime turėjo išryškėti kardinali, tiktai žmogui būdingo kultūrinio lygmens svarba, tarytum tokiu būdu žmogui būtų parodoma, kas gi jis iš tiesų yra. XVIII amžiaus žmogaus kaip savo kultūrinį apdarą nusivilkusio nuogo mąstytojo įvaizdį XIX amžiuje ir XX amžiaus pradžioje pakeitė žmogaus kaip kultūriniu apdaru apsivilkusio (ir šitaip žmogumi tapusio) gyvūno vaizdinys.

Konkretaus tyrimo ar specifinės analizės plotmėje ši didinga strategija siekia: pirma, surasti kultūros bendrybes bei empirinius vienodumus, kurie, nepaisant skirtingais laikais gyvavusių pasaulio papročių įvairovės, būtų aptinkami visur beveik tokios pačios formos; ir, antra, susieti tokias surastas bendrybes su nusistovėjusiomis žmogaus biologijos, psichologijos ir socialinės struktūros konstantomis. Jeigu iš padriko pasaulio kultūrų katalogo sugebėtume išlukštenti kai kuriuos bendrus, visiems vietiniams kultūros invariantams būdingus papročius, o po to įstengtume juos tiksliai sukabinti su tam tikrais nekintamais subkultūros lygmens

atramos taškais, bent kiek pasistūmėtume į priekį vertindami, kurie kultūros bruožai yra esminiai žmogaus egzistencijai, o kurie tik atsitiktiniai, periferiniai ar puošiamieji. Tokiu būdu antropologija galėtų nustatyti, kokie kultūriniai žmogaus sampratos aspektai lygintini su biologiniais, psichologiniais ar sociologiniais.

Iš esmės ši idėja nėra visiškai nauja. *Consensus gentium* sąvoka (visos žmonijos sutarimas) – nuomonė, kad esama dalykų, kuriuos visi žmonės sutartinai laiko gerais, tikrais, teisingais ir patraukliais, ir tie dalykai iš tikrųjų yra geri, tikri, teisingi ir patrauklūs, – buvo vartojama Apšvietos epochoje ir galbūt viena ar kita forma net ir visais senesniais laikais visose šalyse. Tai viena iš tų idėjų, kurios kada nors kyla visiems. Tačiau plėtojama šiuolaikinės antropologijos – nuo 1920-aisiais Clarko Wisslerio suformuluoto „universalaus kultūros modelio", vėliau, penktojo dešimtmečio pradžioje, Bronislawo Malinowskio pateikto „universaliųjų institucijų tipų" sąrašo iki per ir po Antrojo pasaulinio karo G. P. Murdock pristatyto „bendrųjų kultūros vardiklių" rinkinio, – ši idėja atskleidė šį bei tą nauja. Išsirutuliojo nuomonė, jog, anot Clyde'o Kluckhohno, tikriausiai įtikinamiausio *consensus gentium* teoretiko, „kai kurie kultūros aspektai susiformuoja tiktai per istorinį atsitiktinumą, o kitus kuria jėgos, kurias galima teisėtai vadinti universaliomis"[5]. Taigi žmogaus kultūrinis gyvenimas skyla į dvi dalis: dalis šio gyvenimo, kaip Mascou aktoriaus apdarai, nepriklauso nuo niutoniškų žmogaus „vidinių paskatų", o kita dalis – tai pačių tų paskatų prasiveržimas. Kyla klausimas: ar šis pusiau ant XVIII, pusiau ant XIX amžiaus pamatų surėstas namas gali stovėti?

Gali ar ne, priklauso nuo to, ar įmanoma įsteigti ir išlaikyti empiriškai universalių, subkultūros realijose įsišaknijusių ir ne tokių įsišaknijusių empiriškai kintamų dalykų dualizmą. Tam savo ruožtu reikia, pirma, kad siūlomos universalijos būtų esminės, o ne tuščios kategorijos; antra, kad jos būtų pagrįstos tam tikrų konkrečių biologinių, psichologinių ar sociologinių procesų, o ne vien miglotai sietųsi su „esminėmis realijomis"; trečia, kad jas būtų galima laikyti esminiais žmoniją apibūdinančiais elementais, palyginti su kuriais gausios kultūrinės paskirybės yra akivaizdžiai ne

tokios svarbios. Man atrodo, kad *consensus gentium* neatitinka nė vieno iš šių trijų reikalavimų, – užuot artėjusi prie žmogaus egzistencijos pagrindų, ši mintis nuo jų tolsta.

Pirmasis šių reikalavimų – kad siūlomos universalijos būtų turiningos, o ne tuščios arba pustuštės kategorijos – nebuvo įvykdytas todėl, kad ir negali būti įvykdytas. Esama loginio prieštaravimo tarp teiginio, kad, sakykim, „religija", „vedybos" ar „nuosavybė" yra empirinės universalijos, ir to, kad jos aptinkamos labai specifiniame kontekste. Pasakyti, kad tai – empirinės universalijos, vadinasi, suponuoti, kad jų turinys vienodas, bet teigdami, kad jų turinys vienodas, ignoruojame nenuginčijamą faktą, jog taip nėra. Jeigu apibūdinsime religiją bendrai ir neapibrėžtai, pavyzdžiui, kaip pamatinę žmogaus orientaciją tikrovėje, negalėsime šiai orientacijai priskirti jokio konkretaus turinio. Aišku, kad vis dar plakančias, ką tik iš paaukotų žmonių krūtinių išplėštas širdis į dangų tiesiančių actekų pamatinės orientacijos tikrovėje skiriasi nuo tų, kuriomis vadovaujasi beaistriai zuniai, šokiu siunčiantys savo maldas geriesiems lietaus dievams. Nežabotas hinduistų ritualizmas ir jų nevaržomas politeizmas išreiškia kitokį žvilgsnį į tai, kas iš tikrųjų yra „tikrai tikra", nei bekompromisis islamo sunitų monoteizmas ir jų griežtas legalizmas. Net jeigu nusileistume iki dar abstraktesnio lygmens ir kaip Kluckhohnas teigtume, jog pomirtinio gyvenimo sąvoka visuotinė, ar kaip Malinowskis sakytume, kad Apvaizdos suvokimas universalus, ši prieštara mūsų neapleistų. Tikrai, idant taip apibendrintume pomirtinio gyvenimo sąvoką, kad ji vienodai tiktų ir konfucionistams, ir kalvinistams, ir Tibeto budistams, ir dzenbudistams, turėtume ją apibrėžti pačiais bendriausiais terminais, – tiesą sakant, tokiais bendrais, kad faktiškai išgaruotų bet kokia jos, atrodytų, turėta jėga. Tas pats nutiktų ir bet kokiai Apvaizdos sampratai, kuri turėtų apimti tiek navahų, tiek trobrianiečių požiūrį į dievų ir žmonių santykius. Tas pats pasakytina ir apie „vedybas", „prekybą", net tokį iš pažiūros materialų dalyką kaip „prieglobstis" bei visus kitus dalykus, A. L. Kroeberio taikliai pavadintus „netikromis universalijomis". Tai, kad žmonės visur poruojasi ir gimdo vaikus, turi supratimą apie tai, kas mana ar tava, vienaip ar kitaip slepiasi nuo lietaus ir

saulės, nėra nei klaidinga, nei tam tikra prasme nesvarbu. Tačiau šie dalykai nelabai padeda nupiešti teisingą ir sąžiningą žmogaus portretą, o ne dogmatišką „John Q. Public" tipo karikatūrą.

Aš neteigiu (tai turėtų būti aišku ir, tikiuosi, tuojau dar labiau paaiškės), kad nėra kitų apie žmogų darytinų apibendrinimų, išskyrus tai, kad jis pats daugialypiškiausias gyvūnas, ar kad kultūros tyrinėjimams neverta siekti tokių apibendrinimų. Aš sakau, kad tokių apibendrinimų neįmanoma padaryti Bacono būdu ieškant kultūrinių universalijų, bandant apklausti visas pasaulio tautas, idant surastume iš tiesų neegzistuojantį *consensus gentium*. Negana to, mano nuomone, tokie bandymai veda tiesiai į reliatyvizmą, kuriam išvengti ir buvo sukurta ši samprata. „Zunių kultūroje vertinamas individo susilaikymas, – rašo Kluckhohnas, – o kvakiutlių kultūroje – ekshibicionizmas. Tai – viena kitai prieštaraujančios vertybės, bet siekdami jų ir zuniai, ir kvakiutliai išreiškia savo atsidavimą universaliai visuotinei vertybei, pagarbą išskirtinėms tam tikros kultūros normoms."[6] Tai – gryniausias išsisukinėjimas, bet tik akivaizdesnis, o ne didesnis nei apskritai visos diskusijos apie kultūrines universalijas. Kas iš to, kad mes drauge su Herskovitsu sakome, jog „moralė universali, kaip ir žavėjimasis grožiu ar tam tikras tiesos standartas", jeigu jau kitame sakinyje, kaip ir jis, esame priversti pridurti, kad „daugelį būdų, kuriais perteikiamos šios sampratos, suformuoja tam tikra konkreti istorinė visuomenių, kuriose šios išraiškos aptinkamos, patirtis"?[7] Vos tik atsisakome uniformizmo, net jeigu (kaip *consensus gentium* teoretikai) tik iš dalies ir netvirtai, kyla didžiulis reliatyvizmo pavojus. Bet galime jo išvengti, jeigu atvirai ir besąlygiškai pripažinsime, kad žmonių kultūra įvairialypė (esama ir zunių susilaikymo, ir kvakiutlių ekshibicionizmo) ir kad visas šias įvairialypes apraiškas apima tam tikra konkreti žmogaus samprata, o ne praslysime jų paviršiumi, murmėdami miglotas tautologijas ir bejėges banalybes.

Žinoma, sunkumai, kylantys bandant pateikti kultūrines universalijas, kurios kartu būtų ir esminės, kliudo įvykdyti ir antrą *consensus gentium* sampratos reikalavimą – pagrįsti šias universalijas tam tikrais biologiniais, psichologiniais bei sociologiniais

procesais. Be to, tokiu būdu dar sunkiau pagrįsti šias realijas dėl „stratigrafinio" kultūrinių ir nekultūrinių santykių konceptualizavimo. Kartą išskirsčius kultūrą, psichiką, visuomenę ir organizmą į atskirus autonomiškus, savarankiškus ir nieko nestokojančius mokslinius „lygmenis", labai sunku juos vėl sujungti.

Dažniausiai tai bandoma daryti naudojant vadinamuosius „nekintamus atramos taškus". Pagal žymiausius šios strategijos teiginius – Talcotto Parsonso, Kluckhohno, O. H. Tayloro ir kitų penktojo dešimtmečio pradžioje surašytą memorandumą *Socialinių mokslų tyrimams skirtos bendrosios kalbos link (Toward a Common Language for the Areas of the Social Sciences)* – tie taškai glūdi

> socialinių sistemų, sudėtinių individų biologinėje ir psichologinėje prigimtyje, išorinėse sąlygose, kuriomis jie gyvena ir veikia, prisiderinimo prie socialinių sistemų būtinybėje. [Kultūroje]... šių struktūrinių „židinių" visada yra paisoma. Juos reikia „turėti omenyje", prie jų reikia kokiu nors būdu „taikytis".

Kultūrinės universalijos šiuo atveju laikomos kristalizuotomis reakcijomis į šias neišvengiamas realijas – institucionalizuotais susitaikymo su jomis būdais.

Analizę tokiu atveju sudaro tariamų universalijų poravimas su postuluojamomis pamatinėmis būtinybėmis, siekiant parodyti gerą tokios poros tarpusavio atitikimą. Socialiniame lygmenyje nurodoma į nepaneigiamus faktus, pavyzdžiui, kad šeimos ar prekybos universalija kyla iš to, kad visos bendruomenės, idant išliktų, turi didinti savo narių skaičių ar kurti prekes bei paslaugas. Psichologiniame lygmenyje atsigręžiama į esminius asmenybės augimo poreikius (todėl esama tiek daug įvairių mokymo institucijų) arba į bendražmogiškas problemas, panašias į Oidipo nelaimę (todėl esama daugybės baudžiančių dievų ir maitinančių deivių). Biologijos požiūriu esama sveikatos ir medžiagų apykaitos; kultūros atžvilgiu – gydymo metodų ir valgymo papročių. Ir taip toliau. Svarbiausia – atsižvelgti į vienas ar kitas pamatines žmogiškas reikmes ir pabandyti parodyti, kad universalūs kultūros aspektai, vėl pavartosiu Kluckhohno posakį, „pasiūti" pagal šiuos reikalavimus.

Vėlgi abejonių kelia ne tai, ar apskritai esama tokio atitikimo, bet tai, ar šis atitikimas nėra tik neapibrėžtas ir blausus. Nesunku susieti žmonių institucijas su tuo, ką mokslas (ar sveika nuovoka) laiko pagrindinėmis žmogaus egzistencijos reikmėmis. Daug sunkiau nustatyti nedviprasmišką santykį tarp šių dalykų. Ne vien dėl to, kad beveik kiekviena institucija tenkina įvairiausius socialinius, psichologinius ar organinius poreikius (tik parodijuodami galėtume teigti, kad santuoka – paprasčiausias visuomeninio dauginimosi poreikio atspindys arba kad valgymo įpročiai – medžiagų apykaitos išdava); bet ir dėl to, kad neįmanoma tiksliai ir patikrinamai nustatyti, kokie yra tuos lygmenis siejantys santykiai. Nepaisant pirmo įspūdžio, šiuo atveju nebandoma kultūros analizei rimtai pritaikyti biologijos, psichologijos ar net sociologijos teorijų bei sąvokų (apie grįžtamąjį ryšį nėra ko ir kalbėti). Tariamai kultūros ir subkultūros lygmenims priklausantys faktai paprasčiausiai sudedami vieni šalia kitų, idant būtų sukurtas miglotas įspūdis, neva tarp jų esama kokio nors visiškai neaiškaus „kirpimo" ryšio. Šiuo atveju nesukuriama jokia teorinė visuma, tik veikiau intuityviai koreliuojami paskiri atradimai. Vadovaudamiesi lygmenų metodu, mes niekada, net remdamiesi „nekintamais atramos taškais", nenutiesime tikrų, funkcionalių jungčių tarp paskirų kultūros ir subkultūros veiksnių, o tik sukursime labiau ar mažiau įtikinamas analogijas, paralelizmus, užuominas ir panašumus.

Net jeigu aš klystu (reikia pripažinti, šitaip manytų daugelis antropologų) sakydamas, jog *consensus gentium* samprata nesiūlo esminių universalijų ir neužmezga jas paaiškinančių išskirtinių ryšių tarp kultūrinių ir nekultūrinių reiškinių, vis tiek lieka neaišku, ar tokias universalijas galime laikyti pagrindiniais žmogaus apibrėžimo elementais, ar mes tikrai siekiame rasti patį mažiausią bendrąjį žmonijos vardiklį. Žinoma, šis klausimas atrodo veikiau filosofinis nei mokslinis. Tačiau neprivalome tikėti prietaru, kad žmogiškumo esmę ryškiausiai atskleidžia tik visuotiniai, o ne išskirtiniai pavienėms bendruomenėms būdingi kultūros bruožai ar mūsų nepalaikomos nuomonės. Kas yra žmogus, suprantame remdamiesi bendriausiais faktais, pavyzdžiui, kad žmonės

visur turi kokią nors „religiją", ar suvokę religinių fenomenų įvairovę – baliečių transą, indų ritualizmą, actekų praktikuojamą žmonių aukojimą ar zunių lietaus šokį? Ar žinojimas, kad „santuoka" – tai visuotinis reiškinys (jeigu tai iš viso tiesa), geriau nušviečia žmogų nei Himalajų daugvyrystė, fantastiškos australų vedybų taisyklės ar sudėtingos Afrikos bantų nuotakos išpirkos sistemos? Čia labai tiktų priminti pastabą, kad Cromwellis buvo tipiškiausias savo laikų anglas būtent dėl to, jog buvo keisčiausias. Galbūt pamokomiausius atradimus apie žmogaus prigimties esmę galime padaryti stebėdami paskirus, individualius kultūrinius žmonių bruožus – jų keistenybes. Pagrindinė antropologijos mokslo užduotis konstruojant ar rekonstruojant žmogaus sampratą ir yra parodyti, kaip jas surasti.

III

Pirmiausia antropologai, prisireikę apibrėžti žmogų, vengė kultūrinių paskirybių ir slėpėsi po bekraujėmis universalijomis, mat juos, susidūrusius su didžia žmogaus elgesio įvairove, apėmė istorizmo baimė, mėšlungiškas siaubas paskęsti kultūrinio reliatyvizmo sūkuryje ir jie iš viso prarado bet kokią tvirtą atramą. Negalima sakyti, jog baimei nebuvo pagrindo: Ruth Benedict knygoje *Kultūros modeliai (Patterns of Culture)*, galbūt populiariausiame kada nors mūsų šalyje išleistame antropologijos veikale, pateikta keista išvada, kad bet koks vienos žmonių grupės polinkis turi būti toleruojamas kitos grupės, – puikiausias pavyzdys klystkelių, kuriais nueinama pernelyg nuoširdžiai atsidavus tam, ką Marcas Blochas vadina „neįprastų dalykų tyrinėjimo azartu". Bet vis dėlto buvo bijomasi vaiduoklio. Manyti, kad jeigu kultūrinis reiškinys nėra empiriškai universalus, jis nieko nepasako apie žmogaus prigimtį, taip pat nelogiška, kaip ir tvirtinti, kad pjautuvinė anemija nesuteikia informacijos apie genetinius žmogaus procesus vien dėl to, kad, laimei, ši liga nėra visuotinai paplitusi. Mokslui svarbu ne tai, ar reiškinys empiriškai dažnas, – kam tada Becquerelis būtų domėjęsis netipišku urano veikimu? – o tai, ar

įmanoma atskleisti jį grindžiančius natūralius procesus. Ne tik poetai gali matyti dangų smėlio smiltyje.

Trumpai tariant, turime ieškoti sistemingų skirtingus reiškinius siejančių ryšių, o ne esminių panašių reiškinių tapatumų. Ir kad darbas būtų bent kiek veiksmingesnis, reikia „stratigrafinę" santykių tarp įvairių žmogaus būties aspektų koncepciją pakeisti sintetine, kuri biologinius, psichologinius bei socialinius veiksnius laikytų vientisų analizės sistemų kintamaisiais. Kurti bendrą socialinių mokslų kalbą – tai ne vien tarpusavyje koordinuoti terminologijas ar, dar blogiau, išgalvoti naujas; neprimesti visai sričiai vieno terminų rinkinio. Bendros kalbos esmė – skirtingų teorijų ir sąvokų integravimas, leidžiantis suformuluoti reikšmingus teiginius, apimančius kol kas skirtingoms tyrimų sritims priskiriamus atradimus.

Bandydamas, kaip antropologas, imtis tokio integravimo ir tokiu būdu suformuluoti bent kiek tikslesnę žmogaus sampratą, norėčiau išsakyti dvi mintis. Pirma, siūlyčiau kultūrą įsivaizduoti ne kaip konkrečių elgsenos modelių (papročių, tradicijų, vartosenų, įpročių samplaikų) kompleksus (paprastai taip ir nutikdavo iki šiol), o kaip elgesį kontroliuojančių mechanizmų (planų, receptų, taisyklių, instrukcijų – viso to, ką kompiuterių specialistai vadina „programomis") rinkinį. Antra, manau, kad, griežtai tariant, žmogus – nuo tokių ekstragenetinių, iš išorės kontroliuojančių mechanizmų, jo elgseną formuojančių kultūrinių programų visiškai priklausomas gyvūnas.

Nė viena šių idėjų nėra visiškai nauja, tačiau pastarųjų metų antropologijos ir kitų mokslų (kibernetikos, informacijos teorijos, neurologijos, molekulinės genetikos) atradimai leidžia jas tiksliau suformuluoti ir suteikia joms tokį empirinio pagrįstumo laipsnį, kokio jos seniau neturėjo. Iš šio kultūros ir kultūros vaidmens žmogaus gyvenime sampratų performulavimo savo ruožtu išplaukia naujas žmogaus apibūdinimas, pabrėžiantis ne empirines nuo laiko ir erdvės nepriklausomas jo elgesio bendrybes, o mechanizmus, kurių veikiamas įgimtų žmogaus savybių įvairumas ir neapibrėžtumas tampa realių laimėjimų siaurumu ir specifiškumu. Gali būti, kad bene reikšmingiausiai mus apibūdina tai, kad gimstame

apdovanoti galimybe nugyventi tūkstančius įvairiausių gyvenimų, o nugyvename tik vieną.

Požiūris į kultūrą kaip į „kontroliuojamuosius mechanizmus" paremtas prielaida, kad žmogaus mintis iš esmės yra ir socialinė, ir viešа, – jos natūrali buveinė – kiemas, turgus ar miesto aikštė. Mąstymą sudaro ne tik „galvoje vykstantys įvykiai" (nors jam atsirasti būtinai reikia kokių nors galvoje ir kitur vykstančių įvykių), bet ir disponavimas tuo, ką G. H. Meadas ir kiti vadino prasminiais simboliais, – daugiausia žodžiais, nors kartais ir gestais, piešiniais, muzikos garsais, tokiomis mechaninėmis priemonėmis kaip laikrodžiai ir tokiais natūraliais daiktais kaip brangakmeniai – tiesą sakant, viskuo, kas atsiejama nuo savo tiesioginės tikrovės ir vartojama suteikiant patirčiai reikšmę. Tokiais simboliais dosniai aprūpinamas kiekvienas individas. Gimę juos jau randame bendruomenėje, ir jie, negausiai papildyti ar šiek tiek mūsų apibendrinti ar pakeisti, išlieka ir mums numirus. Gyvendami naudojamės simboliais ar tik kai kuriais jų, – kartais apgalvotai ir rūpestingai, bet dažniausiai spontaniškai ir nesusimąstydami, tačiau visada vienam tikslui – idant susistemintume išgyventus įvykius ir susivoktume, kaip vaizdingai pasakė Johnas Dewey, „nepaliaujamame patyrimų sraute".

Žmogui labai reikia jo vietą pasaulyje nušviečiančių simbolinių šaltinių, mat nesimboliniai, į kūną struktūriškai įsišakniję dalykai skleidžia tik blankią šviesą. Žemesniųjų gyvūnų elgesio modelis, bent jau daug labiau nei žmogaus, užkoduotas fizinėje jų sandaroje, genetinius jų veiksmus reguliuojančios informacijos šaltinių įvairovė daug menkesnė ir ribotesnė. Kuo gyvūnas primityvesnis, tuo mažiau turi tokių šaltinių. Žmogus gimdamas gauna tik pačias bendriausias reagavimo gebas, kurios – nors ir leidžia pasiekti didesnį plastiškumą, sudėtingumą ir tais atvejais, kai viskas veikia kaip pridera, didesnį elgsenos veiksmingumą – yra sureguliuotos daug neapibrėžčiau. Taigi tokia yra antra mūsų argumento dalis: nesusaistytas kultūros modelių – organizuotų reikšmingų simbolių sistemų – žmogaus elgesys būtų faktiškai tikras nevaldomas beprasmių veiksmų ir kunkuliuojančių jausmų chaosas, o jo patirtis liktų beformė. Kultūra, tokių modelių visuma, – ne vien

žmogaus egzistencijos papuošalas, bet esminė būties sąlyga – tai iš principo grindžia jos išskirtinumą.

Svarbiausius šios pozicijos įrodymus antropologijoje pateikia neseniai gerokai į priekį pasistūmėjęs žmogaus kilmės, arba to, ką vadinome žmogaus kilme, supratimas – požiūris į tai, kaip *homo sapiens* išsiskyrė iš bendro primatų fono. Lemiamos reikšmės turi trys naujausi minties laimėjimai: 1) fizinės evoliucijos ir kultūrinės raidos laikymas vienas po kito einančiais etapais keičiamas jų sąveikos ir sampynos samprata; 2) atrandama, kad didžioji šiuolaikinį žmogų suformavusių biologinių pakitimų dalis vyko centrinėje nervų sistemoje, ir ypač smegenyse; 3) suvokiama, kad žmogus nėra fiziškai ištobulėjęs gyvūnas: nuo ne žmonių jį skiria ne tiek sugebėjimas pažinti, kiek tai, ką jis privalo sužinoti, kad išvis galėtų funkcionuoti. Nuosekliai paaiškinsiu visus tris dalykus.

Tradicinis požiūris į biologinę ir kultūrinę žmogaus raidą teigia, kad pirmoji, biologinė, baigėsi prieš prasidedant antrajai – kultūrinei. Tai vėlgi yra stratigrafiška: įprastų genetinės variacijos ir natūralios atrankos mechanizmų veikiama žmogaus fizinė dalis vystėsi tol, kol anatominė struktūra tapo daugmaž tokia, kokia yra šiandien, – o tada prasidėjo kultūrinė evoliucija. Tam tikroje filogenetinėje stadijoje nedidelis genetinis pakitimas leido žmogui sukurti ir išlaikyti kultūrą, taigi aplinkos spaudimo paskatinta prisitaikymo reakcija buvo beveik išimtinai kultūrinė, o ne genetinė. Plisdamas po pasaulį, žmogus dėvėjo kailius šalto ir strėnjuostes (arba nieko nedėvėjo) šilto klimato zonose; jo įgimta reakcija į aplinkos temperatūrą nepasikeitė. Žmogus didino savo paveldėtas plėšrūniškas jėgas gamindamasis ginklus, virė valgį, kad daugiau jo suvirškintų. Žmogus tapo žmogumi. Istorija tęsiasi. Peržengęs proto Rubikoną jis pasidarė pajėgus mokydamas perduoti „žinias, tikėjimą, įstatymus, moralę, papročius" (cituoju klasikinį sero Edwardo Tyloro kultūros apibrėžimą) savo palikuonims bei kaimynams ir, pats mokydamasis, perimti visa tai iš savo protėvių bei kaimynų. Po šio magiško momento hominidų atsiradimas priklausė beveik tik nuo kultūros kaupimo, lėto įprastos tvarkos formavimosi, o ne nuo iki tol ištisus amžius vykusios fizinės organinės kaitos.

Tik štai tokio momento lyg ir nebuvo. Pagal paskutinius skaičiavimus, *homo* rūšies perėjimas į kultūrinio gyvenimo dimensiją truko kelis milijonus metų; perėjimas taip užtruko, kad apėmė ne vieną ir ne saujelę genetinių pakitimų, o ilgą, sudėtingą, nuodugniai sutvarkytą pakitimų grandinę.

Pastaruoju metu manoma, kad *homo sapiens* – šiuolaikinio žmogaus – evoliucija (raida jo tiesioginių pirmtakų – *presapiens* – atžvilgiu) prasidėjo beveik prieš keturis milijonus metų, kai atsirado dabar garsūs australopitekai – vadinamieji pietų ir rytų Afrikos beždžionžmogiai. O evoliucijos kulminacija tapo pats *sapiens* – po dviejų ar trijų šimtų tūkstančių metų. Kai kurie australopitekai turėjo bent jau gaivališkų kultūrinės (ar, jei norite, protokultūrinės) veiklos formų (paprastų įrankių gamybą, medžioklę ir t. t.). Ir vis dėlto prireikė daugiau kaip milijono metų po pirmųjų kultūros apraiškų, kad atsirastų toks žmogus, kokį matome šiandien. Tikslios datos, kurios yra tik hipotetinės ir kurias vėlesni tyrimai gali vienaip ar kitaip pakeisti, nėra labai svarbios; svarbiausia, kad būta didžiulės spragos ir šiai raidai įsisiūbuoti prireikė labai daug laiko. Paskutinės (mūsų požiūriu) filogenetinės žmogaus istorijos fazės vyko tos pačios geologinės eros metu – vadinamuoju ledynmečiu, – kai prasidėjo pirmos kultūros istorijos fazės. Žmonės turi gimtadienius, bet žmogus – ne.

Vadinasi, kultūra nebuvo pridėtinė kokio nors susiformavusio ar faktiškai susiformavusio gyvūno dalis. Iš esmės ji buvo vienas iš svarbiausių tą gyvūną formuojančių elementų. Lėtas, tolygus, beveik ledinis kultūros augimas ledynmečiu taip pakeitė evoliucionuojantį *homo* varginusių pasirinkimų balansą, kad kultūra tapo be galo svarbi jo evoliucijai. Įrankių tobulinimas, organizuotų medžioklės ir derliaus rinkimo būdų įtvirtinimas, tikros šeimos kūrimo pradai, ugnies pritaikymas ir, svarbiausia, nors ir labai sunku tai atsekti, vis labiau nuo prasminių simbolių sistemų (kalbos, meno, mito, ritualo) priklausoma orientacija, komunikacija ir savikontrolė suformavo naują žmogaus aplinką, prie kurios jam teko taikytis. Mažyčiais žingsneliais rutuliojantis ir kaupiantis kultūrai, daugiausia naudos turėjo geriausiai ja pasinaudoti gebantys individai – veiklus medžiotojas, kantrus maisto rinkėjas, nagingas

įrankių gamintojas, talentingas vadovas – ir iš mažų smegenų protožmogiško *australopithecus* atsirado didžiasmegenis tikras žmogus – *homo sapiens*. Tarp kultūros modelio, kūno ir smegenų susikūrė vertingi abipusiai formuojamieji grįžtamieji ryšiai – sistema, kurioje sąveika tarp augančio įrankių naudojimo, besikeičiančios rankos anatomijos ir išsivysčiusio nykščio reprezentacijos smegenų žievėje – tik vienas iš daugelio vaizdžių pavyzdžių. Pasiduodamas simboline terpe sklindančioms programoms, kuriomis vadovaudamasis žmogus formuoja savo veiklą, organizuoja visuomeninį gyvenimą ar reiškia jausmus, jis, kad ir to nejausdamas, nulėmė paskutines savo biologinės evoliucijos pakopas. Tiesiogine žodžio prasme, nors to visai ir neketinęs daryti, žmogus sukūrė save.

Nors, kaip minėjau, tos kristalizacijos metu įvyko daug svarbių bendrosios žmogaus anatomijos pakitimų – pasikeitė kaukolės forma, dantų išsidėstymas, nykščio dydis ir t. t., – patys svarbiausi pakitimai vyko centrinėje nervų sistemoje, ypač kaktos smegenų dalyje, išaugusioje iki šiandieninių sunkiasvorių proporcijų. Šioje srityje esama sudėtingų ir prieštaringų techninių problemų, bet svarbiausia, kad nors australopitekai pasižymėjo nedaug kuo nuo mūsų besiskiriančia liemens ir rankų sandara, o dubuo ir kojos jau darėsi panašesnės į šiandienes, jų kaukolės tūris nelabai tesiskyrė nuo tikrų beždžionių – kaip sakoma, kaukolės ertmė buvo nuo trečdalio iki pusės dabartinės ertmės dydžio. Nuo protožmonių žmones atskiria ne kūno sandara, o nervinės organizacijos sudėtingumas. Atrodo, kad kultūrinio ir biologinio brendimo laikotarpiu intensyviau vystėsi nervų sistema ir veikiausiai tobulėjo įvairi su ja susijusi veikla – rankų, judėjimo stačiomis ir t. t.; šiai veiklai jau buvo padėti esminiai anatominiai pamatai – lankstūs pečiai ir riešai, paplatėjęs klubakaulis ir t. t. Atskirai paėmus tai nėra įspūdinga, tačiau ankstesnių mano minčių kontekste visa tai pateikia kelias ne tik XVIII amžių gerokai pralenkusias, bet ir dešimties ar penkiolikos metų senumo antropologijos pažiūroms prieštaraujančias išvadas, kas yra gyvūnas, vardu žmogus.

Trumpai tariant, visa tai perša mintį, kad nėra nuo kultūros atsietos žmogaus prigimties. Žmonės be kultūros nebūtų gudrūs Goldingo *Musių valdovo* laukiniai, nupuolę iki žiaurios gyvuliškų

instinktų išminties; nebūtų net ir Apšvietos primityvizmo apdainuoti gamtos kilmingieji arba, kaip teigia klasikinė antropologijos teorija, iš esmės talentingos, bet dar nesusivokusios beždžionės. Jie būtų niekam tikę monstrai, turintys per mažai naudingų instinktų, dar mažiau atpažįstamų jausmų ir neturintys jokio intelekto – protinės šiukšlinės. Kadangi mūsų centrinė nervų sistema (ir ypač jos pasididžiavimas ir prakeiksmas – naujoji smegenų žievė) augo sąveikaudama su kultūra, ji nesugeba reguliuoti mūsų elgesio ar analizuoti patirties nesivadovaudama esamomis prasminių simbolių sistemomis. Ledynmečio laikotarpiu mums teko atsisakyti smulkios ir skrupulingos genetinės savo elgesio kontrolės, pakeisti ją kita – lankstesne, lengviau prisitaikančia, bendresne, nors, be abejo, ne mažiau tikra. Idant gautume daugiau veiklai būtinos informacijos, privalėjome vis labiau remtis kultūros šaltiniais – sukauptais prasminių simbolių fondais. Taigi tokie simboliai – tai ne vien mūsų biologinės, psichologinės ir sociologinės būties išraiškos, priemonės ar koreliatyvios sąvokos, o visų šių būties aspektų prielaidos. Žinoma, be žmonių nebus kultūros, tačiau lygiai taip pat (o tai dar reikšmingiau) be kultūros nebus žmonių.

Viską sudėjus mes esame nesuformuoti, nebaigti kurti gyvūnai, patys save formuojantys, baigiantys kurti kultūros – ne kultūros apskritai, o labai konkrečių jos atmainų – dobių ar javiečių, hopių ar italų, aukštesnės ar žemesnės klasės, mokslinės ar komercinės kultūros – priemonėmis. Dažnai atkreipiamas dėmesys į žmogaus gebėjimą mokytis, jo lankstumą, tačiau dar svarbesnė yra jo priklausomybė nuo tam tikro mokymosi, pažinimo būdo: žmogus sukuria sąvokas, perpranta ir taiko specifines simbolinių reikšmių sistemas. Bebrai renčia užtvankas, paukščiai suka lizdus, bitės ieško maisto, babūnai telkiasi į grupes, o pelės poruojasi dėl to, kad jų genuose yra užkoduotų mokymosi instrukcijų, tuoj pat atgaminamų suveikus tam tikriems išoriniams stimulams, – į organines spynas įkišami fiziniai raktai. Žmonės stato užtvankas, ieško maisto, telkiasi į grupes ar randa savo seksualinius partnerius vadovaudamiesi visai kitomis instrukcijomis, užkoduotomis galybėje diagramų ir planų, medžiojimo papročiuose, moralės

sistemose, estetiniuose vertinimuose, – minties struktūros formuoja neapibrėžtus talentus.

Mes gyvename, vienas rašytojas grakščiai pasakė, „informacijos duobėje". Tarp to, ką mums sako kūnas, ir to, ką turime žinoti, kad funkcionuotume, egzistuoja vakuumas, kurį turime užpildyti, ir mes jį užpildome kultūros teikiama informacija (arba dezinformacija). Riba, skirianti tai, kas kontroliuojama iš prigimties, nuo to, kas lemiama kultūros, yra labai neaiški ir svyruojanti. Kai kurie dalykai visais atžvilgiais ir atvejais įgimti: mums nereikia būti vadovaujamiems kultūros, kad kvėpuotume, kaip žuviai nereikia mokytis plaukti. Kiti dalykai akivaizdžiai kultūriniai: remdamiesi genetika, mes nebandytume aiškinti, kodėl vieni žmonės pasitiki centralizuota, o kiti – rinkos ekonomika (nors tai būtų įdomus bandymas). Žinoma, bet kokia sudėtinga žmogaus veikla kyla iš abipusės sąveikos. Mūsų sugebėjimas šnekėti įgimtas; sugebėjimas kalbėti angliškai – kultūrinis. Šypsojimąsi, veikiant maloniems jaudikliams, ir raivymąsi, susidūrus su nemaloniais, iš dalies sukelia įgimtos priežastys (net beždžionės, pajutusios smarvę, išsiviepia), tačiau kandi šypsena ar sarkastiška mina, be abejo, – kultūros įtakos padarinys. Tai rodo ir baliečių turima bepročio samprata – tai žmogus, kuris šypsosi (lyg amerikietis), kai nėra nieko juokinga. Tarp paprasčiausių mūsų genų lemiamų gyvenimo projektų – gebėjimo kalbėti ar šypsotis – ir tikslių veiksmų, kuriuos mes atliekame – kalbame angliškai tam tikru tonu, paslaptingai šypsomės delikačių socialinių situacijų metu, – plyti sudėtinga prasminių simbolių sistema. Ją pasitelkę, projektus paverčiame įvykiais, primityvų planą – konkrečiu poelgiu.

Mūsų mintys, vertės, veiksmai, net jausmai – tai, kaip ir pati mūsų nervų sistema, kultūros produktas, sukurtas iš įgimtų tendencijų, sugebėjimų ir polinkių, tačiau vis dėlto – sukurtas. Šartro katedra pastatyta iš akmens ir stiklo. Bet tai ne vien akmuo ir stiklas, tai – katedra, bet ne šiaip, o tam tikru laiku ir tam tikros visuomenės atstovų pastatyta katedra. Kad suprastum, ką tai reiškia, įvertintum, kas tai yra, turi žinoti ne vien pagrindines akmens ir stiklo savybes, ne vien visoms katedroms bendrus bruožus. Turi

taip pat suprasti – mano manymu, tai svarbiausia – ypatingus Dievo, žmogaus ir architektūros santykius, juos nusakančias sąvokas, įkūnijamas šios pagal jas statytos katedros. Tai pasakytina ir apie žmones: kiekvienas žmogus – kultūros statinys.

IV

Nepaisant visų skirtumų, Apšvietos ir klasikinės antropologijos sukurtus žmogaus apibūdinimus sieja vienas panašumas: iš esmės jie tipologiniai. Jie bando sukonstruoti žmogaus įvaizdį lyg modelį, archetipą, platonišką idėją ar aristotelišką formą, su kuria palyginti tam tikri žmonės – aš, jūs, Churchillis, Hitleris ar Borneo galvažudys – yra tik atspindžiai, iškraipymai, panašumai. Apšvietos laikais esminį modelį buvo bandoma atskleisti nugramdant kultūros apnašas ir apžiūrinėjant kas liko – gamtinį žmogų. Klasikinėje antropologijoje buvo bandoma išskirti visuotinius kultūros veiksnius ir apžiūrėti šios skirties išdavas – sutartinį žmogų. Abiem atvejais gaunamas tas pats tipologiniams moksliniams metodams būdingas rezultatas: skirtumai tarp individų ir individų grupių nustumiami į antrą planą. Individualumą imama laikyti ekscentriškumu, išsiskiriančiu atsitiktiniu nukrypimu nuo vienintelio teisėto tyrimo objekto, kuriam turi likti ištikimas kiekvienas tikras mokslininkas, – pamatinio, nekintamo, normatyvinio tipo. Šiuo požiūriu net labai įmantriai suformuluota ar išradingai pagrįsta gyva detalė praryjama negyvo stereotipo: ieškome metafizinės būtybės, Žmogaus didžiąja raide, ir aukojame dėl jo empirinę būtybę, žmogų mažąja raide.

Bet ši auka ir nebūtina, ir beprasmė. Tarp bendro teorinio ir detalėmis paremto smulkaus supratimo, apžvalginio matymo ir žvitrios akies nėra jokios priešpriešos. Iš tiesų mokslinę teoriją – patį mokslą – reikėtų vertinti pagal jos sugebėjimą specifinius reiškinius paversti bendrais teiginiais. Jeigu norime suprasti, kas yra žmogus apskritai, galime tai padaryti tiktai tyrinėdami konkrečius paskirus žmones: o žmonės visų pirma yra įvairūs. Tik suvokę šią įvairovę – jos mastą, prigimtį, pagrindą ir nuorodas, – su-

kursime ir turiningą, ir teisingą žmogaus prigimties sampratą, o ne statistinį šešėlį ar primityvistinę svajonę.

Tad norėčiau grįžti prie pavadinimo, – kultūros samprata daro įtaką žmogaus sampratai. Kai kultūra suprantama kaip elgseną kontroliuojančių simbolinių priemonių rinkinys, už mūsų kūno ribų esantis informacijos šaltinis, ji susieja tai, kuo žmogus iš prigimties gali tapti, su tuo, kuo kiekvienas iš mūsų iš tikrųjų tampa. Tapti žmogumi – vadinasi, tapti individu. O individu žmogus tampa vadovaudamasis kultūros modeliais, ilgainiui susiformavusiomis reikšmės sistemomis, suteikiančiomis mūsų gyvenimui formą, tvarką, prasmę ir kryptį. Turiu galvoje ne tik bendruosius, bet ir paskiruosius modelius – ne tik „santuoką", bet ir tam tikrą supratimą apie tai, kokių būna vyrų, o kokių – moterų, kaip sutuoktiniai turi vienas su kitu elgtis ir kam tinka su kuo tuoktis; ne tik „religiją", bet ir tikėjimą karmos ratu, laikymąsi mėnesinio pasninko ar gyvulių aukojimą. Žmogaus negalima apibrėžti nei vien pagal jo įgimtas savybes, ką bandė padaryti švietėjai, nei vien pagal jo poelgius, ką bando daryti dauguma šiuolaikinių mokslininkų. Reikėtų sujungti šiuos du požiūrius ir parodyti, kaip vienas tampa kitu, kaip bendros galimybės tampa specifiniais veiksmais. Apie žmogaus prigimtį galime, kad ir labai neaiškiai, numanyti pažvelgę į jo *karjerą*, jį apibūdinančią raidą, ir nors kultūra – tik vienas šią raidą sąlygojančių veiksnių, vis dėlto ji taip pat labai reikšminga. Kultūra formavo ir vis dar formuoja žmoniją kaip rūšį, – lygiai taip pat ji formuoja mus kaip atskirus individus. Mus sieja būtent tai, o ne nekintama subkultūrinė savastis ar nusistovėjusi tarpkultūrinė dermė.

Keista – nors gal ir ne, – regis, dauguma mūsų tiriamųjų supranta tai geriau už pačius antropologus. Pavyzdžiui, Javoje, kurioje atlikau didžiąją savo tyrimų dalį, žmonės gana kategoriškai sako: „Būti žmogumi – tai būti javiečiu". Manoma, kad maži vaikai, neišauklėti žmonės, kvailiai, silpnapročiai, nuodėmingieji yra *ndurung djawa*, „dar ne javiečiai". *Sampun djawa*, „jau javiečiu", t. y. tikru žmogumi, laikomas „normalus" suaugęs asmuo, sugebantis laikytis sudėtingo etiketo, jausti subtilius estetinius jausmus, keliamus muzikos, šokio, dramos, audinio; atsiliepiantis į rafinuotus

kiekvieno individo reflektyvios sąmonės romumoje slypinčius dieviškus akstinus. Kad tave laikytų žmogumi, negana kvėpuoti, reikia kvėpavimą kontroliuoti jogos pratimais, idant įkvėpdamas ir iškvėpdamas išgirstum Dievo, tariančio Savo vardą, balsą – „hu Allah". Nepakanka paprasčiausiai kalbėti, reikia tarti tinkamus žodžius ir frazes tinkamomis socialinėmis situacijomis tinkamu balso tonu – įprastai, išsisukinėjant, netiesiogiai. Neužtenka tik valgyti, reikia rinktis tam tikrus ypatingai paruoštus produktus ir valgant laikytis griežto etiketo. Negana vien jausti, privalu jausti tam tikras, specifines javietiškas (ir todėl neišverčiamas) emocijas – „kantrybę", „atsainumą", „nuolankumą", „pagarbą".

Kad būtum žmogumi, turi būti Kiekvienu Žmogumi; turi būti tam tikros rūšies asmeniu. Žmonės, žinoma, skirtingi: „Kiti laukai, – sako javiečiai, – kiti žiogai". Visuomenės viduje taip pat pripažįstami skirtumai – ryžius auginančio valstiečio kelias skiriasi nuo valstybės tarnautojo. Tai ne tolerancijos ar etinio reliatyvizmo klausimas, nes toli gražu ne visi buvimo žmogumi būdai vienodai tinkami: pavyzdžiui, Javoje į vietinių kinų savasties sampratą žiūrima labai neigiamai. Juk iš esmės esama skirtingų būdų ir, žvelgiant iš antropologo pozicijų, tik sistemiškai kritiškai analizuodami šiuos būdus – Didžiųjų Lygumų indėnų bravūrą, hinduistų apsėstumą, prancūzų racionalizmą, berberų anarchizmą, amerikiečių optimizmą (išvardiju visas šias etiketes, bet nenorėčiau jų grįsti ar kaip nors ginti) – suprasime, ką reiškia ar ką galėtų reikšti būti žmogumi.

Trumpai tariant, jei norime pažvelgti žmonijai tiesiai į veidą, turime kibti į detales, atsisakyti apgavikiškų etikečių, metafizinių tipų, tuščių panašumų ir suvokti ne tik esminius įvairių kultūrų, bet ir tam tikros kultūros įvairių individų bruožus. Šia prasme kelias į bendrybę, į įžvalgų mokslo paprastumą driekiasi per paskirybes, aplinkybes ir konkretybes. Bet šis susidomėjimas paskirybėmis ir konkretybėmis turėtų būti organizuotas ir perteiktas kaip mano minėtos teorinės analizės – fizinės evoliucijos, nervų sistemos funkcionavimo, visuomenės sandaros, psichologinių procesų, kultūros modeliavimų ir t. t. O svarbiausia, reikėtų parodyti, kaip šie teoriniai modeliai sąveikauja tarpusavyje. Kitaip

tariant, kaip visada, kai ko nors iš tiesų ieškoma, kelias baisiai klaidus.

„Palik jį ramybėj sekundę ar dvi..." – rašo Robertas Lowellas – ne antropologui, kaip tikriausiai suprantate, o kitam ekscentriškam žmogaus prigimties tyrinėtojui Nathanieliui Hawthorne'ui...

Palik jį ramybėj sekundę ar dvi
ir išvysi jį palinkusia galva –
vis svarsto ir svarsto,
stebėdamas kokį nors niekniekį,
akmenį ar paprastą augalą,
paprasčiausią daiktą,
tartum jame slypėtų sprendimas.
Nervingos akys pakyla –
suktos ir nepatenkintos –
nuo mąstymo apie tai, kas teisinga
ir nereikšminga.[8]

Palinkęs prie savo niekniekių, akmenukų ir paprastų augalų, antropologas irgi mąsto apie tai, kas teisinga ir nereikšminga, matydamas ar bent įsivaizduodamas matąs šiuose dalykuose gąsdinamą, nuolat kintamą savo atvaizdą.

[1] A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York, 1960, p. 173.
[2] Ibid., p. 80.
[3] „Preface to Shakespeare", *Johnson on Shakespeare*, London, 1931, p. 11–12.
[4] Iš *Ifigenijos* įžangos.
[5] A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today*, Chicago, 1953, p. 516.
[6] C. Kluckhohn, *Culture and Behavior*, New York, 1962, p. 280.
[7] M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York, 1955, p. 364.
[8] Cit. iš „Hawthorne", in *For the Union Dead*, p. 39.

Versta iš Clifford Geertz, „The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", in idem, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 33–54.

II

V. RELIGIJA KAIP KULTŪROS SISTEMA

Bandyti kalbėti, nekalbant kokia nors konkrečia kalba, ne mažiau beviltiška negu įsivaizduoti su jokiu konkrečiu tikėjimu nesusijusią religiją. ...Tad kiekviena gyva ir klestinti religija turi pastebimų savitų bruožų. Jos galia kyla iš ypatingo, stebinamo pranešimo ir iš šio apreiškimo suteikto gyvenimo postūmio. Jos atveriamos perspektyvos ir skelbiamos paslaptys – tai galimybė gyventi visiškai kitame pasaulyje; o galimybė gyventi kitame pasaulyje – tikimės mes ar ne kada nors į jį galiausiai patekti – ir yra religijos esmė.

Santayana, *Protas religijoje (Reason in Religion)*

I

Apžvelgęs po Antrojo pasaulinio karo atliktus antropologų darbus apie religiją ir palyginęs juos su prieš ir po Pirmojo pasaulinio karo rašytais darbais, buvau apstulbintas dviejų įdomių dalykų. Pirma, nematyti esminės teorinės pažangos. Galima sakyti, gyvenama iš nedaug tepapildomo pirmtakų sąvokinio kapitalo, – tik sukaupta daugiau empirinės medžiagos. Antra, reikiamų sąvokų dabartinė antropologija semiasi iš labai negausios mąstymo tradicijos. Čia galima rasti Durkheimą, Weberį, Freudą ar Malinowskį; ir kiekviename veikale sekama kurio nors vieno ar kelių iš šių minėtų iškilių asmenybių požiūriu, priduriant vos keletą neesminių taisymų, neišvengiamų dėl įprasto polinkio kuo nors papildyti originalius protus arba dėl pagausėjusio patikimų aprašytų duomenų korpuso. Bet iš esmės niekam nė į galvą neateina

analitinių idėjų dairytis kitur – filosofijoje, istorijoje, teisėje, literatūroje ar „griežtesniuose" moksluose, – kaip kad darė šie vyrai. Ir dar man atrodo, kad šie du nuostabą keliantys šiuolaikinės antropologijos bruožai nėra vienas nuo kito atsiję.

Jeigu iš tikrųjų esama antropologinių religijos tyrinėjimų sąstingio, abejoju, ar su juo pavyks susidoroti gaminant vis daugiau antraeilių klasikinių teorinių temų variacijų. Dar vienas rinkinys skrupulingai parinktų argumentų, įrodinėjančių visuotinai pripažintus dalykus, pavyzdžiui, kad protėvių kultas stiprina teisinę vyresniųjų valdžią, kad įšventinimo ritualais įtvirtinama žmogaus seksualinė tapatybė ir suaugusiojo statusas, kad ritualinės grupės atspindi politinį susipriešinimą ar kad mitai nustato visuomeninių institucijų teises ir pateisina socialines privilegijas, ko gero, galutinai įtikins daugumą (tiek šios, tiek kitų profesijų) žmonių, jog antropologai, visai kaip ir teologai, pasiryžę įrodinėti vien tik neabejotinus dalykus. Menuose toks iškilmingas pripažintų meistrų nuopelnų kartojimas vadinamas akademizmu; manau, tai – tinkamas pavadinimas ir mūsų negaliai. Tik nustoję mėgautis, pasak Leo Steinbergo, saldžiu pasiekimų svaiguliu, apimančiu demonstruojant paprasčiausius įgūdžius, ir atsigręžę į dar neišaiškintas problemas, idant iš tiesų atrastume naujus dalykus, galėsime tikėtis sukurti veikalą, ne vien dar kartą įkūnysiantį XX amžiaus pirmojo ketvirčio didžiųjų vyrų nuopelnus, bet ir prilygsiantį jiems.[1]

Tam visai nereikia atsisakyti šios srities socialinės antropologijos tradicijų – reikia jas išplėsti. Kaip sakiau, bent keturių minėtų vyrų įžvalgos taip užvaldė mūsų mintis, kad net ėmė jas kaustyti: Durkheimo svarstymai apie šventybės prigimtį, Weberio *Verstehenden* metodologija, Freudo asmeninių ir kolektyvinių ritualų sugretinimas bei Malinowskio skirties tarp religijos ir sveikos nuovokos tyrimas, – štai, mano manymu, neišvengiami bet kurios reikšmingesnės religijos antropologijos teorijos atspirties taškai. Bet tai ir yra vien tiktai atspirtis. Idant pajudėtume toliau, turime šiuos svarstymus perkelti į daug platesnį negu juose ar jų aprėpiamą šiuolaikinės minties kontekstą. Akivaizdu, kad ši procedūra kelia tam tikrų grėsmių – abejotino eklektizmo, paviršutiniško teorizavimo ir

visiškos intelektualinės sumaišties. Tačiau bent jau aš nematau kito būdo išvengti to, ką Janowitzas, kalbėdamas apie antropologiją apskritai, pavadino nutirpusia kompetencijos ranka.[2]

Žinoma, mūsų tyrimų sąvokinį karkasą galima plėsti įvairiomis kryptimis; turbūt svarbiausia šiuo atveju išlaikyti patį pirmąjį išbandymą – visomis jomis pasileidus vienu metu neišlėkti iš balno, kaip nutiko raitam Stepheno Leacocko policininkui. Aš gi apsiribosiu pastangomis išplėsti tai, ką sekdamas Parsonsu ir Shilsu, vadinu kultūriniu religijos analizės matmeniu.[3] Socialinės antropologijos sluoksniuose „kultūros" terminas jau spėjo pelnyti prastą reputaciją – mat paprastai jis siejamas su daugybe referentų ir labai dažnai tyčia miglotu vartojimu. (Nors aš iki galo nesuprantu, kodėl jam dėl to tenka kentėti labiau nei „socialinei struktūrai" ar „asmenybei".) Šiaip ar taip, mano nuosekliai vartojama kultūros sąvoka neturi nei begalės referentų, nei, kiek pajėgiu įžvelgti, ypatingų dviprasmiškumų: ji reiškia simbolių įkūnytą istoriškai perduodamų reikšmių modelį, tam tikrą sistemą paveldimų sampratų, išreikštų simbolinėmis formomis, kuriomis žmonės bendrauja, įsiamžina ir perteikia savo požiūrį į gyvenimą bei jo pažinimą. Be abejo, tokie terminai kaip „reikšmė", „simbolis" ir „sąvoka" prašyte prašosi išaiškinami. Bet būtent tada ir prireikia aprėpti daugiau, plėsti, plėtoti. Jeigu Langer teisi ir „įvairiausiai vartojama reikšmės sąvoka yra pagrindinė mūsų laikų filosofinė sąvoka", o „ženklas, simbolis, denotacija, signifikacija, komunikacija... – mūsų siūlomas [sąvokų] asortimentas", turbūt jau atėjo laikas apie tai pamąstyti ir socialinei antropologijai, ir ypač su religijos tyrinėjimais susijusiai jos sričiai.[4]

II

Kad jau kalbame apie reikšmę, pradėkime nuo paradigmos, būtent: šventųjų simbolių funkcija yra sintetinti tautos etosą – jos gyvenimo toną, pobūdį ir kokybę, jos etinį bei estetinį stilių ir nuotaiką – su jos pasaulėžiūra – jos turimu tikrovės vaizdiniu bei viską apimančiomis tvarkos idėjomis. Kokią nors religiją praktikuojančios

tikinčiųjų grupės etosas intelektualiai pagrindžiamas parodant, kad jis atstovauja gyvenimo būdui, idealiai atitinkančiam pasaulėžiūros perteikiamą esamą padėtį; savo ruožtu pasaulėžiūra emociškai įtikinama tampa tada, kai pateikiama kaip esamos padėties vaizdinys, itin gerai pritaikytas ir parankus konkrečiam gyvenimo būdui. Šis susidūrimas ir kartu abipusis patvirtinimas lemia du esminius dalykus. Viena vertus, taip objektyvizuojami moraliniai bei estetiniai pasirinkimai, vaizduojant juos kaip tam tikros struktūros pasaulio implikuojamas neišvengiamas gyvenimo sąlygas, kaip apie nepakeičiamą tikrovės formą bylojančią sveiką nuovoką. Kita vertus, šitaip paremiami visuotinai pripažįstami įsitikinimai apie esamą pasaulio tvarką, pasitelkiant gilius moralinius ir estetinius jausmus kaip patirtinį šių įsitikinimų teisingumo įrodymą. Religiniai simboliai išreiškia esminį tam tikro gyvenimo būdo ir tam tikros (nors dažniausiai ir menamos) metafizikos tarpusavio atitikimą ir šitokiu būdu kiekvieną jų palaiko iš kito pasiskolintu autoritetu.

Trumpai tariant, visa tai atrodo savaime suprantama. Požiūris, kad religija derina žmonių veiksmus su įsivaizduojama kosmine tvarka ir projektuoja kosminės tvarkos vaizdinius į žmogaus patirties plokštumą, toli gražu ne naujas. Tačiau šie dalykai vis dėlto nėra pakankamai ištirti, ir mes mažai tenutuokiame, kaip empiriškai įvyksta šis stebuklas. Težinome, jog jis įvyksta kasmet, kas savaitę, kasdien, kai kuriems žmonėms – kas valandą; ir turime be galo daug tai patvirtinančios etnografinės literatūros. Bet neturime teorinių modelių, leidžiančių mums juos analitiškai įvertinti, kaip įvertiname, tarkim, genealoginį medį, politinį tęstinumą, darbo biržą ar vaiko socializaciją.

Todėl susiaurinkime savo paradigmą iki apibrėžimo, – nors visuotinai manoma, kad apibrėžimai nieko neįrodo, vis dėlto gana kruopščiai sukonstruoti, jie pasiūlo tinkamą mąstymo kryptį ar perorientuoja mąstymą kita kryptimi; taigi sistemingas jų išrutuliojimas leidžia veiksmingai plėtoti bei kontroliuoti originalią tyrimų eigą. Apibrėžimai turi naudingo aiškumo: jie itin įsipareigoję būti aiškūs, visai priešingai nei įprastas, ypač šios srities, diskursas, linkęs įrodymus keisti retorika. Tad nebegražbyliaujant *religija* yra:

1) simbolių sistema, siekianti 2) suformuoti tvirtas, viską apimančias ilgalaikes žmonių nuotaikas bei motyvacijas, 3) kurdama visuotinės būties tvarkos sampratas ir 4) apsiausdama šias sampratas tokia tikroviškumo skraiste, 5) jog žmonių nuotaikos ir motyvacijos atrodo nepaprastai tikroviškos.

Simbolių sistema, siekianti...

„Simbolio" sąvokai čia suteikiamas toks didelis prasminis krūvis, jog pirmiausia turime kuo tiksliau sutarti, kaip ją rengiamės suprasti. Tai nėra lengva užduotis, mat, kaip ir „kultūra", „simbolis" buvo vartojamas daugeliui įvairių dalykų žymėti, neretai daugeliui dalykų tuo pačiu metu.

Vieniems ši sąvoka žymi bet ką, kas kam nors ką nors reiškia: tamsūs debesys simbolizuoja artėjantį lietų. Kiti simbolį supranta kaip tikslius sutartinius vienokio ar kitokio pobūdžio ženklus: raudona vėliavėlė – tai pavojaus signalas, balta – kapituliacijos. Dar kiti jį sieja tik su tuo, kas netiesiogiai, figūratyviai išreiškia tai, ko neįmanoma pasakyti tiesiogiai ir pažodžiui; taigi simbolių esama poezijoje, bet ne moksle, ir šitaip simbolio logika iškreipiama. O dar kiti simboliu laiko kiekvieną objektą, veiksmą, įvykį, ypatybę ar santykį, kuris perteikia kokią nors sampratą, o ši samprata ir yra simbolio „reikšmė", – šio požiūrio ir laikysiuosi savo svarstymuose.[5] Skaičius 6 – parašytas, įsivaizduotas, sudėstytas iš akmenų, įrašytas į kompiuterio programą – yra simbolis. Kryžius – irgi simbolis, kai apie jį kalbame, jį įsivaizduojame, susijaudinę persižegnojame ar švelniai čiupinėjame kabantį ant kaklo; simbolis yra ir ištapyta drobė, vadinama „Gernika"; ir dažytas akmenėlis čiuringa; ir žodis „tikrovė"; ir net morfema „-imas". Visa tai – simboliai ar bent jau simboliniai elementai, mat tai – apčiuopiamos sąvokų formuluotės, suvokiama forma perteiktos žmogaus patirties abstrakcijos, konkretūs idėjų, nuomonių, sprendimų, troškimų ar tikėjimų įkūnijimai. Imantis tyrinėti kultūrinę veiklą – kurioje simboliams tenka svarbi vieta, – nevalia socialinės analizės paversti Platono šešėlių ola ir leistis į mentalinį introspektyviosios psichologijos ar net spekuliatyviosios filosofijos pasaulį bei amžinai klydinėti tenykš-

tėje „Suvokimų", „Jausmų", „Valių" ir kitų nepagaunamų esybių migloje. Kultūriniai veiksmai – simbolinių formų konstravimas, suvokimas ir vartojimas – yra lygiai tokie patys socialiniai įvykiai kaip ir bet kurie kiti, – jie tokie patys vieši kaip vedybos ir akivaizdūs kaip žemės ūkis.

Tiesa, tai nėra visiškai tas pats; tiksliau, simbolinė, kaip ir psichologinė, socialinių įvykių plotmė teoriškai atsietina nuo tų įvykių, kaip empirinių visumų. Vis dėlto esama skirtumo, perfrazuojant Kennetho Burke'o pastabą, tarp namo statybos ir namo statybos plano braižymo, o skaityti eilėraštį apie šeimos kūrimą ir vaikų gimdymą nėra visiškai tas pats kaip kurti šeimą ir gimdyti vaikus.[6] Net jeigu namo statyba vyktų tiksliai pagal brėžinius arba – nors tai mažiau tikėtina – jeigu gimdyti vaikus paakintų perskaitytas eilėraštis, nedera painioti manipuliavimo simboliais su manipuliavimu objektais bei žmonėmis, nes pastarieji patys nėra simboliai, nors labai dažnai ir veikia kaip simboliai.[7] Kad ir kaip kasdieniame buitiniame, vedybiniame, ūkiniame ar poetiniame gyvenime būtų tarpusavyje susipynusios kultūrinė, socialinė ir psichologinė plotmės, analizuojant labai svarbu jas atskirti ir tokiu būdu nustatyti kiekvienos jų būdinguosius bruožus apibendrintu kitų dviejų plotmių pagrindu.

Simboliai – tai išoriniai informacijos šaltiniai, ir mūsų analizuojamu atveju tai yra svarbiausias kultūros modelių, t. y. simbolių sistemų arba grupių, būdingasis bruožas. „Išoriniai" jie tiktai ta prasme, kad – kitaip negu, sakykim, genai – yra aptinkami už individualaus organizmo kaip organizmo ribų, intersubjektyviame visuotinių sampratų pasaulyje, kuriame kiekvienas žmogus gimsta, užsiima skirtingomis veiklomis ir kurį mirdamas palieka gyvuoti toliau. Sakydamas „informacijos šaltiniai", turiu omenyje tik tai, kad – kaip ir genai – jie teikia projektus ir modelius, jų pačių atžvilgiu išoriniams procesams suteikiančius konkrečią formą. Kaip bazių tvarka DNR spiralėje suformuoja kodinę programą, instrukcijų rinkinį ar organines funkcijas modeliuojančių sudėtingos struktūros baltymų sintezės receptą, taip ir kultūros modeliai teikia panašias programas, leidžiančias organizuoti visuomenės elgesį formuojančius socialinius bei psichologinius procesus. Nors informacijos

pobūdis ir jos perdavimo būdai abiem atvejais labai skirtingi, šis genų ir simbolių palyginimas – tai ne šiaip pritempta pažįstama „socialinio paveldimumo" analogija. Iš tiesų šis ryšys esminis: žmoguje vykstantys genetiškai užprogramuoti procesai, palyginti su žemesniuosius gyvūnus veikiančiais analogiškais procesais, yra labai bendri, tad tampa itin svarbūs kultūriškai užprogramuoti procesai; ir vien tiktai todėl, kad vidiniai informacijos šaltiniai žmogaus elgesį veikia taip neapibrėžtai, šie išoriniai šaltiniai darosi gyvybiškai svarbūs. Užtvankai pastatyti bebrui reikia tinkamos vietos ir medžiagų – jo veiksmų pobūdį nulemia jo fiziologija. Žmogaus genai jam nieko apie statybą nesako, todėl jam reikia tam tikros užtvankos statymo sampratos, o tokią sampratą jis gauna tik padedamas kokio nors simbolinio šaltinio – projekto, vadovėlio, užtvankų statybą išmanančio žmogaus dėstymo, – kitaip tariant, jis turi taip manipuliuoti lingvistiniais bei grafiniais elementais, kad galų gale suprastų, kas yra užtvanka ir kaip ji būna statoma.

Ši idėja kartais pateikiama kaip teiginys, kad kultūriniai pavidalai – tai „modeliai", tam tikri simbolių rinkiniai, o šių simbolių tarpusavio santykiai „modeliuoja" santykius tarp esamybių, procesų arba to, kas atsiranda fizinėse, organinėse, socialinėse ir psichologinėse sistemose jas „gretinant", „imituojant" arba „atkuriant".[8] „Modelis", beje, gali būti suprantamas dvejaip – kaip esamo dalyko modelis ir kaip projektuojamo dalyko modelis, kaip „kieno" modelis ir kaip modelis „kam", – ir nors tai tėra du tos pačios sąvokos aspektai, analizuojant juos labai patartina išskirti. Pirmu atveju pabrėžiamas toks manipuliavimas simbolinėmis struktūromis, kuris leidžia jas daugiau ar mažiau pagrįstai sugretinti su pirmiau įtvirtintomis nesimbolinėmis sistemomis: kaip veikia užtvankos, suvokiame susikūrę hidraulikos teoriją ir sudarę struktūrines schemas. Taigi teorija arba schema modeliuoja fizinius santykius tokiu būdu – išreikšdama jų struktūrą konspektyvia forma, – kad santykiai tampa suprantami; tai – „tikrovės" modelis. Antru atveju pabrėžiamas manipuliavimas nesimbolinėmis sistemomis vadovaujantis simbolinėmis sistemomis išreikštais santykiais: užtvanka statoma pagal hidraulinės teorijos siūlomas instrukcijas ar iš struktūrinių schemų daromas išvadas. Šiuo atveju teorija – tai modelis,

pagal kurį sutvarkomi fiziniai santykiai, – modelis „tikrovei". Tai lygiai taikytina ir psichologinėms bei socialinėms sistemoms, ir kultūriniams modeliams, paprastai vadinamiems ne „teorijomis", o veikiau „doktrinomis", „melodijomis" ar „ritualais". Kitaip nei genai bei kiti nesimbolinės informacijos šaltiniai, esantys tik modeliai *„kam"*, o ne *„kieno"* modeliai, kultūros pavidalai pasižymi vidiniu dvilypumu: jie teikia reikšmę, t. y. objektyvią konceptualią formą, socialinei ir psichologinei tikrovei, patys prie jos prisiderindami ir kartu priderindami ją prie savęs.

Būtent šis dvilypumas ir skiria tikruosius simbolius nuo kitų rūšių reikšmingų formų. Modelių *„kam"*, kaip rodo geno pavyzdys, randame pačioje gamtos tvarkoje; nes bet kuriai struktūrai perduoti, pagal paprasčiausią logiką, reikia tokios programos. Bene pats ryškiausias pavyzdys gyvūnų pasaulyje – tai įgimtas mokymasis, mat toks mokymasis remiasi automatiškai atliekamų tam tikrų veiksmų seka, kurią gyvūnas-pavyzdys demonstruoja gyvūnui-mokiniui, ir tokiu būdu, vėlgi automatiškai, sukeliama ir stabilizuojama tam tikra genetiškai užkoduotų gyvūno-mokinio atsakų grandinė.[9] Dar vienas šiek tiek kitoks sudėtingesnio kodavimo pavyzdys: dviejų bičių – radusios nektaro ir jo ieškančios – komunikacinis šokis.[10] Craikas netgi teigė, kad plonutė vandens srovelė, pirmąkart nuvinguriavusi iš kalnų šaltinio į jūrą ir išgraužusi vagą didesniam po to tekėsiančio vandens srautui, – tai tam tikras *„kam"* veikimo modelis.[11] Daug retesni yra *„kieno"* modeliai – kalbiniai, grafiniai, mechaniniai, natūralūs ir kt. procesai, ne teikiantys informaciją, pagal kurią bus modeliuojami kiti procesai, o vaizduojantys pačius tuos pavyzdinius procesus, atskleidžiantys jų struktūrą kitoje terpėje; regis, pastaraisiais iš visų gyvūnų naudojasi tik žmogus. Žmogaus mąstymo esmė – taip suvokti struktūrinį atitikimą tarp vieno procesų, veiksmų, santykių, esinių ir t. t. rinkinio ir kito rinkinio, kuris yra pirmojo programa, kad programą būtų galima suprasti kaip užprogramuoto rinkinio reprezentaciją arba sampratą – kitaip tariant, simbolį. Išskirtinis mūsų mąstysenos bruožas – simbolinės formuluotės mums suteikiamas gebėjimas transponuoti vieną modelį į kitą: modelį *„kam"* paversti *„kieno"* modeliu, ir atvirkščiai.

...suformuoti tvirtas, viską apimančias ilgalaikes žmonių nuotaikas bei motyvacijas...

Kol kalbame apie religinius simbolius ir simbolių sistemas, šis vieno modelio transponavimas į kitą nekelia abejonių. Ištvermė, drąsa, nepriklausomumas, atkaklumas ir aistringas valingumas, kurių regėjimuose ieško Didžiųjų Lygumų indėnas, – tai tos pačios sutirštintos vertybės, kuriomis jis bando vadovautis gyvenime: išgyvendamas praregėjimą jis stabilizuoja savo krypties pojūtį.[12] Neatliktos pareigos bei slepiamos kaltės suvokimas ir per išpažintį viešai užsitraukta gėda, patiriama per manų apeigas, – tai tie patys jausmai, kuriais remiasi tam tikra pareigos etika, palaikanti visą tuos dalykus praktikuojančių manų visuomenę, – gautas atleidimas formuoja sąžinę.[13] Savitvarda, kurią įgyja javietis mistikas, žiūrėdamas į lempos liepsną, suvokiamą kaip dievybės apraišką, išmoko jį griežtai kontroliuoti savo jausmų raišką, – o tai būtina nuosaikiai gyventi pasiryžusiam žmogui.[14] Regis, tai – grynai sutartinis dalykas, ar pasitelkę angelo sargo, šeimos globėjo ir vidinio Dievo sampratas bendrais bruožais apibūdiname tikrovės pobūdį, ar naudojamės jomis kaip modeliais tikrovei kurti, – tai priklauso nuo to, į kokį modelio aspektą – *„kieno"* ar *„kam"* – sutelkiame dėmesį. Konkretūs simboliai – kokia nors retkarčiais įsikūnijanti mitologinė būtybė, ant gegnių rūsčiai kabanti mirusios šeimos galvos kaukolė, bekūnis „balsas tyloje", be garso skanduojantis paslaptingą klasikinę poeziją – veikia abiem kryptimis. Tiek išreiškia pasaulio tvarką, tiek ją formuoja.

Pasaulio tvarką šie simboliai formuoja primesdami tikinčiajam tam tikrą dispozicijų rinkinį (potraukius, sugebėjimus, polinkius, įgūdžius, įpročius, prievoles, garbinimo būdus), lemiantį įprastą jo veiksmų eigos ir patirčių kokybės pobūdį. Dispozicija išreiškia ne veiklą ar įvykį, o veiklos ar įvykio galimybę tam tikromis sąlygomis: „Kai sakoma, kad karvė – atrajojantis gyvulys ar kad štai tas žmogus – rūkalius, neturima omenyje, kad karvė atrajoja būtent dabar ar kad žmogus šiuo metu rūko. Būti atrajojančiam reiškia retkarčiais atrajoti, o būti rūkaliu – turėti tokį įprotį."[15] Panašiai, būti pamaldžiam nebūtinai reiškia nuolatos atlikti tai, ką

pavadintume pamaldžiais veiksmais, o tik būti linkusiam juos atlikti. Taip pat galima paaiškinti Didžiųjų Lygumų indėnų bravūriškumą, manų sąžinės graužatį ar javiečių nuosaikumą – savo aplinkoje šios savybės sudaro pamaldumo esmę. Toks požiūris į vadinamąsias „psichines ypatybes" arba, jeigu kartezianizmo nepripažįstame, „psichologines jėgas" (abudu terminai vartotini) pranašus tuo, kad gali perkelti žmogų iš miglotos ir nesuprantamos privačių pojūčių karalijos į tą gerai apšviestą regimų reiškinių pasaulį, kuriam priklauso stiklo trapumas, popieriaus degumas ar, jeigu grįžtume prie metaforų, angliška drėgmė.

O štai religinė veikla (o mokytis mitą mintinai yra tokia pati religinė veikla kaip ir nusikirsti pirštо galiuką iki pat sąnario) skatina dvi šiek tiek skirtingas dispozicijas: nuotaikas ir motyvacijas.

Motyvacija – tai nuolatinė tendencija, chroniškas polinkis atlikti tam tikro pobūdžio veiksmus ir patirti tam tikro pobūdžio jausmus tam tikro pobūdžio situacijose, o „pobūdis" dažnai yra labai įvairialypis ir visais trimis atvejais prastai apibrėžtas:

> Išgirdę, kad koks nors žmogus tuščiagarbis [t. y. motyvuotas tuštybės], iš jo tikimės tam tikros elgsenos: kad jis daug kalbės apie save, kabinsis į iškiliųjų visuomenę, neigs kritiką, stengsis būti dėmesio centre ir vengs pokalbių apie kitų nuopelnus. Tikimės, kad jis mėgausis rožinėmis svajonėmis apie savo sėkmę, stengsis pamiršti praeities nesėkmes ir planuos savo iškilimą. Būti tuščiagarbiui, vadinasi, elgtis būtent šitaip ir dar begale panašių būdų. Žinoma, mes taip pat įsivaizduojame, kaip šitas žmogus tam tikromis aplinkybėmis patirs nusivylimą ir džiaugsmą; tikimės, kad jis iš apmaudo praras žadą, kai žymus žmogus pamirš jo vardą; ir jam tarytum išaugs sparnai, išgirdus apie konkurentų nesėkmes. Tačiau nuoskaudos ir palaimos jausmai neką labiau išvestini iš tuštybės, nei vieši veiksmai – iš gyrimosi ar privatūs – iš svajų.[16]

Tas pats pasakytina apie kitas motyvacijas. Kaip motyvą, „beatodairišką drąsą" sudaro valingi polinkiai – badauti dykumoje, savarankiškai pulti priešo stovyklas, džiugiai planuoti staigią ataką. „Moralinis apdairumas" susideda iš tokių įsišaknijusių tendencijų kaip varginamų įsipareigojimų laikymasis, drąsa išpažinti slaptas nuodėmes kenčiant viešą pasmerkimą ar kaltės jausmas, apimantis apeigų metu išgirdus miglotus ir abstrakčius kaltinimus. „Beaistrė ramybė" – tai nuolatinės pastangos išsaugoti

savitvardą, kad ir kas nutiktų, bodėjimasis net menkiausiais jausmų protrūkiais ar mėgavimasis beaistriu niekuo neišsiskiriančių objektų kontempliavimu. Tad motyvai – ne veiksmai (t. y. intencionalus elgesys) ar jausmai, o polinkis atlikti tam tikro pobūdžio veiksmus ir patirti tam tikro pobūdžio jausmus. Sakydami, kad žmogus religingas, t. y. religiškai motyvuotas, išreiškiame bent jau dalį – nors tik dalį – to, ką turime omenyje.

Taip pat turima omenyje, kad minimas žmogus, tinkamai paskatintas, yra linkęs patirti tam tikras nuotaikas, mūsų paprastai be atrankos apibendrintai vadinamas „nuolankiomis", „iškilmingomis" ar „pamaldžiomis". Tokios apibendrinamosios rubrikos paslepia gausią empirinę dispozicijų įvairovę ir, tiesą sakant, siekia supanašinti jas su dažnokai gana niūriu mūsų pačių religinio gyvenimo tonu. Skirtingu laiku įvairiose vietose šventieji simboliai kelia pačias įvairiausias nuotaikas – nuo egzaltacijos iki melancholijos, nuo pasitikėjimo savimi iki savigailos, nuo nepataisomo žaismingumo iki pilko nuobodulio, ką jau bekalbėti apie erogeninę daugybės pasaulio mitų ir ritualų galią. Kaip nėra vienos rūšies motyvacijos, kurią galėtume pavadinti pamaldumu, taip nėra vienos rūšies nuotaikos, kurią pavadintume pamaldžia.

Svarbiausias skirtumas tarp nuotaikų ir motyvacijų, kad pastarosios yra, kaip sakoma, vektorinės ypatybės, o pirmosios tėra skaliarinės. Motyvai yra kryptingi, jie pažymi tam tikrą bendrą kursą, siekimą tam tikrų, dažniausiai laikinų tikslų. Nuotaikos tarpusavyje skiriasi tik savo intensyvumu, jos niekur neveda. Jos kyla tam tikrose situacijose, bet nesiejamos su jokiais tikslais. Lyg rūkas, jos apgaubia ir vėl išsisklaido, tarytum kvapai – pasklinda ir išgaruoja. Apėmusios jos apgaubia viską: liūdinčiam žmogui visi kiti žmonės ir daiktai atrodo niūrūs; besidžiaugiančiam – nuostabūs. Tad nors žmogus tuo pačiu metu gali būti tuščiagarbis, narsus, valingas ir nepriklausomas, jis niekada nebus vienu metu žaismingas ir abejingas, džiūgaujantis ir nusiminęs.[17] Be to, motyvai ilgiau ar trumpiau išlieka, o nuotaikos tik rečiau ar dažniau kartojasi, apima ir dingsta – dažnai dėl nesuvokiamų priežasčių. Labiausiai motyvacijos nuo nuotaikų mums skiriasi tuo, kad motyvacijos „įprasminamos" nurodant į tikslus, prie kurių, mūsų

manymu, jos prisideda, o nuotaikos „įprasminamos" nurodant į jas, kaip manoma, sukeliančias sąlygas. Motyvus aiškiname per jų rezultatus, o nuotaikas – per jų šaltinius. Sakome, jog žmogus darbštus todėl, kad nori iškilti; tariame, jog žmogus susirūpinęs todėl, kad supranta tykančią atominio karo grėsmę. Tai galioja ir kraštutinėms interpretacijoms. Labdara yra krikščioniška, kai atitinka Dievo tikslų sampratą; optimizmas yra krikščioniškas, kai pagrįstas atitinkama Dievo savybių samprata. Navahų uolumą paaiškina jų įsitikinimas, kad mechaniškai veikiančią „tikrovę" galima priversti pasikeisti; o pasikartojantys jų baimės priepuoliai paaiškinami įsitikinimu, jog, kad ir kaip veiktų „tikrovė", ji ir didžiai galinga, ir baisiai pavojinga.[18]

...kurdama visuotinės būties tvarkos sampratas ir...

Neturėtų stebinti tai, kad tie patys simboliai ir simbolių sistemos lemia bei apibūdina nuostatas, kurias šičia vadiname religinėmis, ir kartu vaizduoja šias nuostatas kosminiame kontekste. Nes ką gi daugiau galėtume turėti galvoje teigdami, jog tam tikras baimingos pagarbos jausmas yra religinis, o ne pasaulietinis, jeigu ne tai, kad jį sukelia apmąstymai apie it mana viską persmelkiančio gyvybingumo sampratą, o ne Didžiojo kanjono aplankymas? Arba tai, kad šis asketizmo atvejis – tai religinės motyvacijos pavyzdys, tik kad čia bandoma pasiekti tokį nesąlygojamą tikslą kaip nirvana, o ne sąlyginį – kaip sulieknėjimas. Jeigu šventieji simboliai, formuodami žmonių nuostatas, kartu neformuluotų (nors ir nesistemingai, neartikuliuotai bei netiesiogiai) ir bendrų tvarkos idėjų, neturėtume skirtingų empirinių duomenų apie įvairias religines veiklas bei religines patirtis. Gali būti sakoma, kad žmogaus santykis su golfu yra „religinis", tačiau tokiu atveju jam neužtenka vien aistringai domėtis šiuo sportu ir žaisti jį sekmadieniais – tada golfas jam turėtų simbolizuoti ir tam tikras transcendentines tiesas. O hormonų audrų kankinamas paauglys, vienoje Williamo Steigo karikatūroje dvasingai žvelgiantis į bendraamžės akis ir marmantis: „Tu turi kažką tokio, Etele, kas man sukelia religinius jausmus", yra kaip daugelis paauglių susipainiojęs. Kiekvienos

religijos teiginiai apie pamatinę tikrovės prigimtį gali būti neaiškūs, paviršutiniški, o dažniausiai – ir iškreipti; tačiau religija, jeigu ji nėra vien tiktai nusistovėjusių praktikų ir sutartinių sentimentų rinkinys, paprastai vadinamas moralizmu, privalo ką nors teigti. Jei šiandien bandytume suformuluoti minimalų religijos apibrėžimą, tikriausiai tai būtų ne garsusis Tyloro „tikėjimas dvasinėmis būtybėmis", prie kurio grįžti pastaruoju metu ragino nuo teorinių subtilumų pavargęs Goody; o veikiau tai, ką Salvadoras de Madariaga pavadino „santykinai kuklia dogma, jog Dievas nėra beprotis"[19].

Žinoma, dažniausiai religijos teigia gerokai daugiau: mes tikime, pažymi Jamesas, kuo tik galime, ir jei tik galėtume, tikėtume viskuo.[20] Atrodo, sunkiausia mums yra susitaikyti su mūsų pačių suvokimo galioms kylančia grėsme, su mintimi, kad galime netekti sugebėjimo kurti, suprasti ir vartoti simbolius, – mat tada, kaip jau minėjau, taptume bejėgiškesni už bebrus. Didžiulis vidinių (vadinasi, genetiškai užprogramuotų) žmogaus reakcijų neapibrėžtumas, padrikumas ir nepastovumas rodo, kad be kultūrinių modelių žmogus būtų funkciškai nevisavertis – net ne šiaip talentinga beždžionė, tarsi koks likimo nuskriaustas vaikas neturėjusi sąlygų įgyvendinti visas savo galimybes, o kažkoks beformis monstras, neturintis nei krypties pojūčio, nei savitvardos galių, – tikras mėšlungiškų impulsų ir miglotų jausmų chaosas. Žmogus taip priklauso nuo simbolių ir simbolių sistemų, kad ši priklausomybė lemia jo kūrybinį gyvybingumą, – tad net menkiausias įtarimas, kad simboliai staiga gali nebesusidoroti su vienu ar kitu jo patirties aspektu, sukelia jam didžiausią nerimą:

[Žmogus] sugeba prisitaikyti prie dalykų, su kuriais gali susidoroti jo vaizduotė, tačiau jis negali pakęsti chaoso. Žmogaus būdingoji funkcija ir didžiausias turtas – suvokimas, todėl jis baisiausiai bijo susidurti su tuo, kas nesuvokiama ar „antgamtiška", kaip tai populiariai vadinama. Nebūtinai tai turi būti naujas dalykas, dažnai susiduriame su naujais dalykais ir, neprarasdami aiškaus proto, iš karto, kad ir apytikriai, pasiremdami artimiausia analogija juos „suvokiame"; o patyrusiems psichinį sukrėtimą net puikiai pažįstami dalykai staiga susijaukia ir ima kelti siaubą. Todėl didžiausias mūsų turtas visada yra simboliai, kurių padedami apskritai *orientuojamės* gamtoje, žemėje, visuomenėje ir savo

veikloje, – mūsų *Weltanschauung* ir *Lebensanschauung* simboliai. Dėl šios priežasties primityvioje visuomenėje kasdieniai ritualai ne tik atliekami per tikrąsias ceremonijas, bet ir įtraukiami į įprastą veiklą – valgymą, skalbimą, laužo kūrimą ir t. t.; mat poreikis vis iš naujo išreikšti genties dvasią ir suvokti jos kosminę padėtį jaučiamas nuolatos. Krikščioniškoje Europoje Bažnyčia kasdien (kai kuriuose ordinuose – kas valandą) klupdydavo žmones, idant jie, kad ir neapmąstytų, tai bent pademonstruotų savo tikėjimą aukščiausiomis tiesomis.[21]

Esama mažiausiai trijų chaosu – ne tik neišaiškinta, bet ir iš esmės *nepaaiškinama* įvykių griūtimi – žmogui grasinančių dalykų: jo analitinių sugebėjimų ribos, jo ištvermės ribos ir jo moralinės įžvalgos ribos. Sutrikimas, kentėjimas, neišsprendžiamo etinio paradokso nuojauta – visa tai, jei gana ilgai tęsiasi ar yra gana stipru, tampa radikaliais iššūkiais teiginiui, kad gyvenimas yra suvokiamas ir kad mąstydami mes galime sėkmingai jame orientuotis. Į šiuos iššūkius turi atsakyti bet kuri norinti išlikti religija, kad ir kokia ji būtų „primityvi".

Iš trijų paminėtų dalykų mažiausiai šiuolaikinės socialinės antropologijos tyrinėtas pirmasis (nors esama ir reikšmingos išimties – Evanso-Pritchardo klasikinių samprotavimų, kodėl aruodai atitenka vieniems azandžiams, o ne kitiems).[22] Net jeigu žmonių religinius įsitikinimus laikome bandymais perkelti anomalius įvykius bei patirtis – mirtį, sapnus, proto sutrikimus, ugnikalnių išsiveržimus ar vedybinę neištikimybę – į bent jau potencialiai paaiškinamų reiškinių sritį, tai vis tiek kiek atsiduoda tailorizmu, o gal ir dar blogiau. Kita vertus, labai panašu, kad kai kurie žmonės, o veikiausiai – visi, tiesiog neįstengia palikti neišspręstų analitinių problemų ir paprasčiausiai žvelgti į keistesnius pasaulio peizažo bruožus su buku susižavėjimu ar beaistre apatija, nemėgindami išrutulioti kokio nors, kad ir fantastiško, prieštaringo bei primityvaus supratimo, kaip šiuos bruožus suderinti su įprastesnėmis patirties formuluotėmis. Chroniškas mūsų aiškinamojo aparato, perimto kultūros modelių rinkinio (sveikos nuovokos, mokslo, filosofinių spekuliacijų, mitų), formuojančio empirinio pasaulio kontūrus ir aiškinančio dalykus, kurie prašyte prašosi išaiškinami, sutrikimas – tai, ko gero, labiau paplitusi ir daug labiau nerimą kelianti tendencija, nei mums kartais atrodydavo nuo tada,

kai pseudomoksliškas požiūris į religinį tikėjimą buvo gana pagrįstai atmestas. Galų gale net didysis herojiškojo ateizmo žynys lordas Russellas kartą pareiškė, kad nors Dievo egzistavimo problema jo niekada nejaudinusi, kai kurių matematinių aksiomų dviprasmiškumas vos neišvedė iš proto. O didįjį Einsteino nepasitenkinimą kvantine mechanika sukėlė (be abejonės, religinis) negalėjimas patikėti, jog Dievas, jo paties žodžiais, žaidžia su visata kauliukais.

Tačiau tokios aiškumo paieškos ir metafizinio nerimo gūsiai, juntami, kai empiriniai reiškiniai grasina likti beviltiškai nesuvokiami, aptinkami ir kuklesniuose mąstymo lygmenyse. Mane patį daug labiau, nei tikėjausi, pribloškė tai, kad mano klausinėjami animistiškiau nusiteikę informantai elgėsi kaip tikri tailoristai. Atrodė, jie visą laiką „aiškina" reiškinius pasitelkdami savo tikėjimą, arba, tiksliau, – bando įtikinti save, jog reiškinius įmanoma išaiškinti pagal tam tikrą nustatytą tikrovės schemą; mat šie žmonės dažniausiai primygtinai nesilaikydavo vienos sielos pagrobimo, emocinio išsibalansavimo, tabu sulaužymo ar raganavimo hipotezės ir labai greitai pakeisdavo ją kokia nors kita panašia, atrodžiusia jiems įtikimesne išaiškėjus naujiems faktams. Tačiau atmesdami senąją hipotezę jie tiesiog *neįstengė* nesugalvoti naujos – palikti įvykių neišaiškintų.

Maža to, jie lygiai taip pat nervingai stengėsi išsiaiškinti reiškinius, neturinčius jokios tiesioginės reikšmės praktiniam savo pačių ar kitų žmonių gyvenimui. Kai staliaus namuose per kelias dienas (kitų nuomone, per kelias valandas) išaugo keisto pavidalo reto dydžio šungrybis, žmonės keliavo jo pažiūrėti mylių mylias, ir visi turėjo kaip šį dalyką paaiškinti – kas animistiškai, kas animatistiškai, o kai kas nei šiaip, nei taip. Vis dėlto sunku teigti, kad šungrybis galėjo turėti kokią nors socialinę reikšmę, Radcliffe-Browno prasme, ar buvo kaip nors su kuo nors susijęs ar kam nors atstovaujantis, kaip Andamanų cikada.[23] Javiečiams šungrybiai svarbūs maždaug tiek, kiek ir mums, – normaliomis aplinkybėmis jie skiria jiems lygiai tiek pat dėmesio, kaip ir mes, tačiau šis grybas buvo „keistas", „neįprastas", „antgamtiškas" – *aneh*. O keistus, neįprastus, antgamtiškus dalykus paprasčiausiai

reikia paaiškinti – ar vėlgi palaikyti įsitikinimą, kad šis reiškinys *paaiškinamas*. Nevalia nesidomėti šungrybiu, augančiu penkiskart greičiau, nei jam dera. Plačiąja prasme „keistasis" šungrybis kažką reiškė, beje, – ir pavojų, visiems, kurie apie jį išgirdo. Jis grasino pačiam bendriausiam jų gebėjimui suvokti pasaulį ir kėlė gluminantį klausimą – ar jų susikurti tikėjimai apie gamtą atitinka tikrovę, ar jų tiesos standartai yra patikimi.

Visai neturiu omenyje, kad žmogų apima nerimas vien tiktai, ar netgi tik tuomet, kai jį staiga užgriūva neįprasti įvykiai, ir tik tada jo pažinimo atsargos gali pasirodyti nepakankamos; ar kad ši nuojauta išgyvenama tik taip ūmiai. Dažniausiai žmogui chroniška nerimą sukelia nuolatos vis patiriami sunkumai bandant suvokti tam tikrus gamtos, savasties bei visuomenės aspektus, perkelti šiuos įvairius, nelengvai suvokiamus reiškinius į kultūros kategorijomis suformuluojamo fakto sritį, – būtent į šiuos dalykus nukreipiamas tolydesnis diagnostinių simbolių srautas. Būtent tai, kas plyti anapus pripažinto žinojimo ribos, dunkso kaip nekintamas kasdienio gyvenimo fonas, ir perkelia įprastą žmogaus patirtį į amžino metafizinio rūpesčio kontekstą bei kursto miglotus, ne visai įsisąmonintus įtarimus, kad visiškai gali būti, jog žmogus plūduriuoja absurdiškame pasaulyje:

> Kitas [latmulų] intelektualinių tyrinėjimų objektas – raibulių ir bangelių vandens paviršiuje prigimtis. Paslapčia sakoma, jog visi pasaulio daiktai – žmonės, kiaulės, medžiai ir žolė – tėra šių bangelių pavidalai. Regis, dėl to iš dalies sutariama, nors tai berods kertasi su reinkarnacijos teorija, pagal kurią mirusiojo vėlę rūko pavidalu Rytų vėjas nugena upe prieš srovę į velionio sūnaus žmonos įsčias. Šiaip ar taip, lieka klausimas – kas sukelia bangeles. Giminė, laikanti Rytų vėją totemu, turi aiškią nuomonę: bangas sukelia vėjas, mosuodamas moskito sparneliais. Bet kitos giminės bangas suasmenina ir sako, kad jos – tai atskira, nuo vėjo nepriklausoma būtybė (Kontum-mali). Dar kitos giminės turi kitų teorijų. Kartą pasikviečiau kelis čiabuvius latmulus jūros pakrantėn ir pastebėjau vieną jų sėdintį ir labai įdėmiai spoksantį į jūrą. Tą dieną vėjo nebuvo, bet paplūdimyje į krantą mušė mažos bangelės. Vienu savo giminės toteminių protėvių jis laikė suasmenintą įskilusį gongą, nuplaukusį upe į jūrą ir, kaip buvo tikima, kėlusį bangas. Žmogus žvelgė į be vėjo kylančias ir lūžtančias bangas, įrodančias jo šeimos mito tikrumą.[24]

Kitas patyrimo iššūkis, kurio akivaizdoje konkretaus gyvenimo modelio prasmingumui kyla pavojus subyrėti į bedaikčių vardų ir bevardžių daiktų chaosą, – kančios problema buvo labiau tyrinėta ar bent aprašyta, daugiausia dėl to, kad bendruomeninių religijų tyrinėjimai skiria daug dėmesio, sakytume, jų pagrindinėms sritims – ligai ir gedului. Vis dėlto, nepaisant jausmingo domėjimosi šias ekstremalias gyvenimo situacijas gaubiančia emocine aura, konceptualiai nedaug tebuvo pažengta nuo tų primityvių Malinowskio pasiūlytų pasitikėjimo teorijų, teigiančių, kad religija padeda išgyventi „emocinio sukrėtimo būsenas", „pasiūlydama tokių būsenų ir neišbrendamų padėčių įveikimo būdus, ne empiriniu, o tik ritualo bei tikėjimo keliu vedančius į antgamtinę karalystę"[25] (tiesa, būta ir keleto išimčių – tokių kaip neseni Lienhardto svarstymai apie dinkų pranašystes). Be abejo, ši „optimizmo teologija", kaip ją gana atsainiai pavadino Nadelis, turi didelių trūkumų.[26] Per visą savo istoriją religija žmones veikiausiai trikdė tiek pat, kiek ir guodė; versdavo juos akis į akį susidurti su faktu, kad žmogus gimsta kentėti, lygiai taip pat dažnai, kaip kad padėdavo šios akistatos išvengti, nukeldama juos į infantiliškus stebuklų pasaulius, kuriuose – vėlgi pasak Malinowskio – „nei viltys nežūva, nei troškimai neapvilia".[27] Galbūt išskyrus krikščioniškąjį mokslą, nedaug tėra, jeigu iš viso esama, „mažų" ar „didelių" religinių tradicijų, kurios uoliai neteigtų, kad gyvenimas – tai kančia, ar šito faktiškai nešlovintų:

Ji buvo sena [ba-ilų] moteris iš senos giminės. Leza, „Persekiotojas", pakėlė ranką prieš jos šeimą. Kai ji dar buvo maža, jis nužudė jos tėvą ir motiną, o bėgant metams žuvo ir visi kiti jos giminės. Moteris tarė sau: „Be abejo, aš apsaugosiu sėdinčius ant mano kelių". Bet ne, ir jie, jos vaikų vaikai, buvo atimti. ...Tada jos širdyje radosi ryžtas surasti Dievą ir paklausti, ką visa tai reiškia. ...Tad ji leidosi keliauti iš vienos šalies į kitą su vienintele mintimi: „Nueisiu į pasaulio kraštą, rasiu ten kelią pas Dievą ir paklausiu jo: ‚Ką aš tau padariau, kad šitaip mane skriaudi?'" Ji taip ir nerado pasaulio krašto, bet, nors ir nusivylusi, nesiliovė ieškoti. Keliaujančios įvairiais kraštais moters žmonės klausdavo: „Ko tu ieškai, moterie?" Ir ji atsakydavo: „Ieškau Lezos". – „Ieškai Lezos! Kam?" – „Dar manęs klausiate, broliai! Ar yra šiose šalyse bent vienas, iškentėjęs tokias kančias, kaip aš?" Tada jie paklausdavo: „Ką tu iškentei?" – „Ogi

štai ką. Aš viena. Kaip matote, vieniša sena moteris, štai kaip gyvenu!" O jie atsakydavo: „Taip, matome. Štai kaip gyveni! Netekusi vyro ir draugų? Kuo gi tu skiriesi nuo kitų? Persekiotojas tupi ant kiekvieno mūsų kupros, ir niekas negali jo atsikratyti." Ji niekada nepasiekė trokštamo tikslo; ir mirė ištikta širdies smūgio.[28]

Paradoksalu, bet religija moko žmogų ne išvengti kančios, o kentėti, – padeda bent šiek tiek lengviau pakelti, įveikti, kaip žmonės sako, padaryti pakenčiamą fizinį skausmą, asmeninę netektį, ginčo pralaimėjimą ar bejėgišką savo artimo agonijos stebėjimą. Būtent šios ba-ilų moters pastangos – gal neišvengiamai, o gal ir ne – pasirodė bevaisės; ir ji tiesiog nenumanydama, kaip pakelti visa tai, kas jai nutiko, kaip kentėti, mirė prislėgta ir nusivylusi. Intelektiniai to, ką Weberis vadina Reikšmės Problema, aspektai leidžia geriausiai paaiškinti patirtį, o štai emociniai Reikšmės Problemos aspektai patvirtina didžiausią jos iškenčiamumą. Kaip religija, viena vertus, įtvirtina mūsų simbolinių išteklių pajėgumą paversti analitines idėjas patikima bendros tikrovės formos samprata, lygiai taip pat, antra vertus, ji įtvirtina ir simbolinių išteklių galią perteikti emocijas – nuotaikas, sentimentus, aistras ir jausmus – panašia visa persmelkiančios gyvenimo tėkmės, tikrovei būdingo tono bei nuotaikos samprata. Tiems, kurie įstengia, ir tol, kol įstengia suvokti religinius simbolius, pastarieji teikia kosminių garantijų – ne tik gebėjimo suprasti pasaulį, bet ir, jį suprantant, justi aiškias emocijas, apibrėžtus jausmus, suteikiančius jiems galią niūriai ar džiaugsmingai, sunkiai ar nerūpestingai jį ištverti.

Čia tiktų paminėti žinomus navahų genties gydymo ritualus, vadinamuosius „užliūliavimus".[29] Užliūliavimas – navahai skirtingoms progoms turi jų apie šešiasdešimt, ir visi jie skirti kūno ar proto ligoms išvaryti – tai savotiška religinė psichologinė drama, kurioje vaidina trys aktoriai: „giedotojas", arba gydytojas, ligonis ir atitariantis ligonio giminių ir draugų choras. Užliūliavimų struktūros – dramų siužetai – gana panašūs. Atliekami trys pagrindiniai veiksmai: ligonis ir žiūrovai apvalomi; kartotinėmis monotoniškomis skanduotėmis ir ritualiniais judesiais išreiškiamas noras grąžinti ligoniui sveikatą („harmoniją"); ligonis sutapatinamas su Šventaisiais Žmonėmis ir galiausiai „išgydomas". Apvalymo

ritualų metu priverstinai prakaituojama, vemiama, idant liga būtų fiziškai išginta iš ligonio kūno. Monotoniškos skanduotės, kurių prigalvota be skaičiaus, susideda iš paprastų geidžiamosios nuosakos frazių („tegul ligonis pasveiksta", „te mano visas kūnas sveiksta" ir t. t.). Galų gale ant smėlio nupiešiami Šventieji Žmonės, dalyvaujantys kokioje nors tinkamoje mitinėje scenoje, ir šitaip ligonis sutapatinamas su jais ir kartu su visa kosmine tvarka. Giedotojas paguldo ligonį ant piešinio ir liečia dieviškųjų figūrų pėdas, rankas, kelius, pečius, krūtines, nugaras ir galvas bei atitinkamas ligonio kūno dalis, atlikdamas tai, ką iš esmės galima laikyti kūnišku žmogaus sutapatinimu su dievybe.[30] Tada užliūliavimas pasiekia kulminaciją: pasak Reichardo, visą gydymo procedūrą galima palyginti su dvasine osmoze, kurios metu žmogaus liga ir dievybės galia abiem kryptimis skverbiasi pro apeigų membraną, ir pamažu dievybės galia nukenksmina ligą. Liga išsunkiama iš kūno su prakaitu ir vėmalais ar išvaroma kitais valomaisiais ritualais; o sveikata įsigeria į navahų ligonį, per tarpininką giedotoją lytintį šventąjį smėlio piešinį. Akivaizdu, jog užliūliavimo simbolika yra sutelkta apie žmogaus kančios problemą ir bando ją spręsti sukurdama jai reikšminį kontekstą, pateikdama seką veiksmų, kuriais ji gali būti išreikšta, išreiškus – suvokta, o suvokus – ištverta. Palaikantis užliūliavimo poveikis (dažniausiai pasitaikanti liga – tuberkuliozė, tad daugiausia tegalime kalbėti apie palaikymą) galų gale priklauso nuo jo gebėjimo suteikti ligos ištiktam žmogui žodyną, padedantį suvokti savo kančios prigimtį ir susieti ją su likusiu pasauliu. Kaip kitose religijose nukryžiavimas, Budhos išėjimo iš tėvo rūmų apgiedojimas ar *Oidipo karaliaus* vaidinimas, užliūliavimas iš esmės siekia pateikti tikslų, konkretų grynai žmogiškos ir todėl pakeliamos kančios vaizdą, turintį pakankamai galios atsispirti emocinės beprasmybės jausmui, sukeltam stipraus, nenumaldomo ir negailestingo skausmo.

Kančios problema glaudžiai susijusi su blogio problema, nes jei kančia gana didelė, bent jau paties kenčiančiojo manymu, dažniausiai (nors ir ne visada) ji atrodo moraliai nepelnyta. Tačiau tai nėra visiškai tapatūs dalykai – manau, šio fakto Weberis apibendrindamas Rytų krikščionybės teodicėjos dilemas iki galo nepripažino,

mat buvo per daug paveiktas monoteistinės tradicijos tendencijų, pagal kurias, kad jau įvairius žmogaus patirties aspektus dera suvokti kaip kylančius iš vienintelio valios šaltinio, žmogaus kančia tiesiogiai meta šešėlį ant Dievo dieviškumo. Kai kančios problemą imame sieti su grėsme, kylančia mūsų sugebėjimui kareiviškai muštruoti „nedisciplinuotas jausmų ordas", blogio problema tampa susijusi su grėsme mūsų sugebėjimui daryti teisingus moralinius sprendimus. Blogio problemai išspręsti svarbi ne mūsų jutiminį gyvenimą valdančių simbolių išteklių gausa, o tų išteklių gebėjimas pateikti veiksmingą etinių kriterijų rinkinį, mūsų veiksmus valdančius normatyvinius orientyrus. Labiausiai čia erzina didžiulis atotrūkis tarp to, kaip yra, ir to, kaip turėtų būti, jei mūsų kas „teisinga" ar „neteisinga" sampratos yra nors šio to vertos; skirtumas tarp to, ko, mūsų supratimu, įvairūs individai nusipelno, ir to, ką jie gauna; – šitą reiškinį lakoniškai perteikia toks įžvalgus ketureilis:

Lyja ant teisuolio,
Lyja ir ant nedorėlio;
Nors dažniausiai – ant teisuolio,
Mat nedorėlis turi teisuolio skėtį.

O jeigu mums atrodo, jog čia per daug lengvabūdiškai traktuojama tema, šiek tiek kita forma įdvasinanti Jobo knygą ar *Bhagavadgytą*, – moralinių įstatymų ir materialaus atlygio neatitikimas, akivaizdus kaip „yra" ir kaip „turi būti" nesuderinamumas, – štai ją kur kas elegantiškiau perteikianti klasikinė javiečių poema, kurią moka, dainuoja ir nuolatos cituoja beveik visi vyresni nei šešerių metų Javos gyventojai:

Mes sulaukėme laikų be jokios tvarkos,
Kai susijaukė visų protai.
Sunku susitaikyti su beprotybe,
Bet jeigu to nepadarysi,
Negausi grobio dalies
Ir todėl badausi.
Taip, Dieve. Kas neteisinga – yra neteisinga:

Laimingi, kurie tai pamiršta,
Laimingesni betgi tie, kurie pamena ir įžvelgia.

Religijai išmanyti taip pat nebūtinas teologinis sąmoningumas. Rūpestis dėl sunkiai išsprendžiamo etinio paradokso, nerimas, kad kieno nors moralinė įžvalga neadekvati jo moralinei patirčiai, gyvas tiek vadinamosiose primityviosiose religijose, tiek vadinamosiose civilizuotose. Čia verta prisiminti Lienhardto aprašomą dinkų „pasaulio padalijimo" sampratą.[31] Kaip ir daugelis tautų, dinkai tiki, kad kadaise dangus, kuriame gyvena „dievybė", beveik lietėsi su žmonių gyvenama žeme; žemę ir dangų jungė virvė ir žmonės panorėję galėjo lengvai keliauti iš vieno pasaulio į kitą. Tada žmonės buvo nemirtingi, o pirmajai porai, vyrui ir moteriai, Dievas leidęs per dieną suvalgyti tik po vieną soros grūdelį – tuomet žmonėms daugiau maisto ir nereikėję. Vieną dieną godulio apimta – be abejo – moteris nusprendė pasėti daugiau soros grūdų, nei leidžiama, ir įnirtingai skubėdama netyčia užkliudė Dievą kauptuko kotu. Šis įsižeidė, nukirto virvę ir įsitraukė ją į šiandien tolimą dangų, o žmogų paliko triūsti dėl maisto, patirti ligas bei mirtį ir kęsti atskirtį nuo savo būties šaltinio, savo Kūrėjo. Vis dėlto ši keistai pažįstama istorija dinkams, kaip kad Pradžios knyga žydams ir krikščionims, yra ne tiek pamokomoji, kiek vaizduojamoji:

Šias istorijas komentavę [dinkai] kartais neslėpdavo savo simpatijų nelaimę patyrusiam Žmogui ir atkreipdavo dėmesį į kaltės, už kurią Dievas atėmė savo artumo dovaną, menkumą. Dievo užkliudymo kauptuku motyvas... dažnokai kelia šypseną, tarsi pasakojimas būtų traktuojamas atlaidžiai, kaip pernelyg vaikiškas, kad galėtų išaiškinti šio įvykio pasekmes. Tačiau aišku, kad šiuo pasakojimu apie Dievo atsitraukimą nuo žmonių nesiekiama paakinti žmones daryti teisingesnius moralinius sprendimus. Juo siekiama atskleisti šiandien dinkų suvokiamą bendrą padėtį. Dabar žmonės yra tokie, kokiais tuokart tapo pirmasis vyras ir pirmoji moteris, – aktyvūs, pasitikintys savimi, smalsūs, imlūs. Tiesa, jie taip pat yra mirtingi, būna pasmerkti kentėti, neveiklūs, kvaili ir neturtingi. Gyvenimas nesaugus; žmonių apskaičiavimai neretai pasirodo esą klaidingi, ir dažnai tenka patirti, kad jų veiksmų padariniai gerokai skiriasi nuo tų, kurių jie tikėjosi ar kuriuos laikė objektyviais. Dievo atsitraukimas nuo Žmogaus dėl tokio palyginti menko įžeidimo, pastarojo supratimu, atskleidžia kontrastą tarp nešališkų žmogaus sprendimų ir

visus dinkų gyvenimo įvykius valdančios aukščiausios Jėgos veiksmų. ...Dinkų nuomone, moralės normos galų gale sukurtos pagal principus, dažnai žmogui nesuprantamus, iš dalies nušviečiamus tradicijos bei patirties, bet žmogaus veiksmais nepakeičiamus... Taigi Dievo atsitraukimo mitas atskleidžia jau žinomus egzistencijos faktus. Dinkai gyvena pasaulyje, kurio toli gražu nepajėgia valdyti, kurio įvykiai niekais paverčia pačius pagrįsčiausius žmonių lūkesčius.[32]

Tad blogio problema, ar galbūt galima sakyti – blogyje *slypinti* problema, iš esmės tokia pati kaip ir nusivylimo ar slypinti nusivylime, kančios ar slypinti kančioje. Keistas kai kurių empirinių reiškinių neaiškumas, buka stipraus ir nenumaldomo skausmo beprasmybė ir mįslingas didžiųjų neteisybių nepaaiškinamumas kelia eretišką įtarimą, jog pasaulio, tad ir žmogaus buvimo pasaulyje, nesaisto jokia tvirta tvarka – nei empiriniai dėsniai, nei emocinės formos, nei moralinė darna. O religijos atsakas į šį įtarimą visais atvejais visada toks pats: simboliais suformuluojamas tokios tvirtos pasaulio tvarkos įvaizdis, kokia galėtų paaiškinti ir net išaukštinti akivaizdžius žmogaus patirties paradoksus, mįsles ir dviprasmybes. Siekiame paneigti ne tai, kas nepaneigiama, – jog esama nepaaiškinamų reiškinių, jog gyvenimas pilnas kančios ir lyja visada ant teisuolių, – o tai, kad reiškiniai nepaaiškinami, kad gyvenimas nepakenčiamas, o teisingumas – viso labo miražas. Pasak Lienhardto, principai, kuriais grindžiama moralinė tvarka, iš tiesų dažnai žmonėms nesuprantami lygiai taip pat, kaip jiems nesuprantami visiškai patenkinami anomalių reiškinių paaiškinimai ar paveikūs jausmų reiškimo būdai. Svarbiausia, bent jau religingam žmogui, kad šį nesugebėjimą suprasti galima paaiškinti: jo priežastis – ne visiškas principų, paaiškinimų ar formų nebuvimas; ne tai, kad gyvenimas absurdiškas ir bet koks mėginimas moraliai, intelektualiai ar emociškai apibrėžti žmogaus patirtį beprasmis. Dinkai gali pripažinti ir netgi tvirtinti, jog jų gyvenime esama moralinių dviprasmybių ir prieštarų, nes šios dviprasmybės ir prieštaros jų suprantamos ne kaip galutiniai, o kaip „racionalūs", „natūralūs", „logiški" (būdvardį kiekvienas žmogus turėtų pasirinkti pats, nes nė vienas jų tinkamai minties neatspindi) moralinės tikrovės struktūros padariniai, – struktūros, kurią perteikia, arba, Lienhardto žodžiais, „įvaizdina", „Dievybės" atsitraukimo mitas.

Kiekvienas iš tarpusavyje sąveikaujančių Reikšmės Problemos aspektų (kaip tie aspektai iš tiesų kiekvienu konkrečiu atveju sąveikauja vienas su kitu, kaip veikia vienas kitą analitinio, emocinio ir moralinio bejėgiškumo jausmas, man regis, yra svarbiausia ir, neskaitant Weberio, mažiausiai tyrinėta šios srities lyginamosios analizės problema) iš esmės teigia, ar bent pripažįsta, kad žmonių visuomenė negali išvengti kvailumo, skausmo ir neteisybės, ir kartu neigia, jog šios iracionalybės būdingos pačiam pasauliui. O teigiama ir neigiama yra pasitelkiant religinių simbolių kalbą, siejančią žmogaus būties plotmę su platesne plotme, kurioje, kaip manoma, glūdi pirmoji.[33]

...ir apsiausdama šias sampratas tokia tikroviškumo skraiste, jog...

Betgi dabar kyla dar svarbesnis klausimas: kaip atsitinka, kad neigimu imama tikėti? Kaip nutinka, kad religingas žmogus nerimą keliantį patirtos netvarkos suvokimą pakeičia daugmaž tvirtu tikėjimu pamatine tvarka? Ką būtent religiniame kontekste reiškia „tikėjimas"? Iš visų klausimų, lydinčių bandymus antropologiškai analizuoti religijas, šis, regis, yra pats kebliausias, todėl dažnai vengiamas ir peradresuojamas psichologijai – tai nerimtai, niekinamai disciplinai, kuriai socialiniai antropologai visada palieka analizuoti reiškinius, kurių patys negali paaiškinti savo iškreipto durkheimizmo schemomis. Bet šitaip klausimas neišnyksta, jis nėra „vien tik" psichologinis (kaip ir bet koks visuomeninis reiškinys), ir jį ignoruojanti antropologinė teorija nėra verta savo vardo. Jau pakankamai ilgai bandėme pastatyti *Hamletą* be princo.

Manau, sprendžiant šį klausimą pirmiausia reikia sąžiningai pripažinti, kad religinis tikėjimas pagrįstas ne Bacono tipo kasdienės patirties indukcija – nes tada visi būtume agnostikai, – o išankstiniu tą patirtį transformuojančio autoriteto pripažinimu. Sutrikimai, skausmas, moraliniai paradoksai – Prasmės problema tėra viena paskatų, verčiančių žmones tikėti dievais, velniais, dvasiomis, totemais, dvasiniu kanibalizmo veiksmingumu (dar galima paminėti viską apimančią grožio pajautą ir svaiginamą galios

jausmą), tačiau tai nėra pagrindas, ant kurio tie tikėjimai laikosi, – veikiau tai yra pagrindinė jų taikymo sritis:

> Pasaulio sandarą mes laikome mokymo iliustracija, o ne įrodymu. Taigi Belsenas iliustruoja prigimtinės nuodėmės pasaulį, tačiau prigimtinė nuodėmė nėra tokius įvykius kaip Belsenas paaiškinanti hipotezė. Tam tikrą religinį įsitikinimą pateisiname nurodydami jo vietą bendrojoje religijos koncepcijoje; mes pateisiname religinio tikėjimo visumą remdamiesi autoritetu. Mes priimame autoritetą, nes atrandame jį tam tikroje pasaulio vietoje, kurioje jį garbiname, kurioje paklūstame kažkieno, aukštesnio už mus, viešpatavimui. Mes negarbiname autoriteto, o pripažįstame jį, nurodantį garbintinus dalykus. Tad galima rinktis reformuotų bažnyčių pripažįstamą garbinimo būdą, aukščiausiu autoritetu laikyti Bibliją arba priklausyti Romos katalikams ir pripažinti popiežiaus autoritetą.[34]

Žinoma, čia reikalas išdėstytas krikščioniškomis kategorijomis, tačiau dėl to yra neką menkesnis. Gentinėse religijose autoritetas remiasi įtikinamąja tradicinės vaizduotės galia; mistinėse – apodiktine viršjutiminės patirties jėga; charizmatinėse – hipnotišku ypatingos asmenybės patrauklumu. Tačiau autoriteto pripažinimo kriterijų pirmenybė apreiškimo, suvokiamo kaip to pripažinimo rezultatas, atžvilgiu religiniuose dalykuose yra iš esmės tokia pati absoliuti kaip šventraščiuose ar šventikų reikaluose. Esminė aksioma, grindžianti tai, ką galėtume pavadinti „religine perspektyva", visur vienoda: jei nori žinoti, pirma privalai įtikėti.

Tiesa, kalbėti apie „religinę perspektyvą", vadinasi, iš esmės kalbėti apie vieną iš daugelio perspektyvų. Perspektyva – tai matymo būdas ta plačiąja „matymo" prasme, reiškiančia „įžvelgimą", „suvokimą", „supratimą", „pagavą". „Religinė perspektyva" – tai tam tikras požiūrio į gyvenimą principas, pasaulio interpretavimo būdas, savo prigimtimi panašus į istorinę, mokslinę, estetinę, sveikos nuovokos ar netgi keistą sapnų ir haliucinacijų perspektyvą.[35] Tad telieka atsakyti į klausimus: pirma, kas yra „religinė perspektyva" kitų perspektyvų atžvilgiu ir, antra, kaip nutinka, kad žmonės ją pasirenka.

Jeigu religinę perspektyvą lyginame su kitomis trimis pagrindinėmis perspektyvomis, kurias žmonės pasitelkia aiškindami pasaulį – sveikos nuovokos, moksline ir estetine, – savita jos prigimtis atsiskleidžia dar aiškiau. Tai, kas sveiką nuovoką išskiria kaip

„matymo" būdą, pasak Schutzo, tėra paprastas pasaulio, jo daiktų bei procesų laikymas tokiais, kokie jie atrodo, – kartais tai vadinama naiviuoju realizmu, – ir pragmatizmas, noras valdyti, paveikti pasaulį, idant būtų pasiekti praktiniai tikslai, o jeigu tai pasirodo neįmanoma, prie jo prisitaikyti.[36] Pats kasdienis pasaulis – tai, žinoma, kultūros produktas, nes yra apibrėžtas iš kartos į kartą perduodamomis simbolinėmis „neginčijamų faktų" sąvokomis, – tai mūsų veiksmų arena ir objektas. Jis tiesiog yra, lyg koks Everestas, ir vienintelis dalykas, kurį galima jam padaryti, jei iš viso jaučiamas poreikis ką nors jam padaryti, – į jį įkopti. Būtent šios duoties neturi mokslinė perspektyva.[37] Išankstinė abejonė ir sistemingas tyrinėjimas, pragmatiškumo atsisakymas dėl bešališko stebėjimo, pastangos pasaulį analizuoti vartojant formalias sąvokas, vis sunkiau besiderinančias su neformaliomis sveikos nuovokos sąvokomis, – tokie skiriamieji mėginimo pasaulį suvokti moksliškai požymiai. O štai veikiausiai rafinuočiausiai ištyrinėta estetinė perspektyva, pavadinta „estetine nuostata", kitaip nuvainikuoja naivųjį realizmą ir praktinį interesą: užuot kvestionavusi kasdienės patirties patikimumą, estetinė nuostata nebekreipia į ją dėmesio, veikiau noriai persikelia į vaizdinius, sutelkia dėmesį į paviršius, pasineria į daiktus, kaip sakoma, „į pačius daiktus": „Meninės iliuzijos funkcija – ne ‚įtikinti'... o visiškai priešingai – išlaisvinti nuo tikėjimo ir paskatinti kontempliuoti jutimines ypatybes be įprastų ‚štai čia kėdė', ‚o čia mano telefonas' ir t. t. reikšmių. Žinojimas, jog tai, kas prieš mūsų akis, neturi praktinės prasmės, leidžia atkreipti dėmesį į pačią daikto išvaizdą."[38] Ši, kaip ir sveikos nuovokos bei mokslinė (ar filosofinė, istorinė bei meninė) perspektyva, šis „matymo būdas" nėra kokios nors paslaptingos kartezijinės chemijos produktas; ji yra sužadinama, perteikiama ir faktiškai sukuriama, pasitelkus keistus kvaziobjektus – eilėraščius, dramas, skulptūras, simfonijas, – kurie, išsilaisvindami iš vientiso sveikos nuovokos pasaulio, įgyja ypatingos iškalbos, būdingos tiktai grynoms regimybėms.

Kaip minėjau, religinė perspektyva nuo sveika nuovoka grindžiamo požiūrio skiriasi tuo, kad ji siekia platesnių akiračių, peržengiančių kasdienės gyvenimo tikrovės ribas, papildančių bei

pakoreguojančių jas, – jai rūpi ne paveikti tą atsivėrusį platesnį pasaulį, o jį priimti ir juo patikėti. Nuo mokslinės perspektyvos religinė skiriasi tuo, kad kasdienio gyvenimo realijomis abejoja ne dėl savo oficialiai įtvirtinto skepticizmo, pasaulio duotybę įtraukiančio į tikėtinų hipotezių sūkurį, o dėl to, ką ji laiko bendresnėmis, nehipotetinėmis tiesomis. Religinės perspektyvos slaptažodis – ne objektyvumas, o veikiau atsidavimas; ne analizė, o netikėtas susitikimas. Nuo meninės religinė perspektyva skiriasi tuo, kad, užuot skatinusi apskritai atsiriboti nuo faktiškumo klausimo ir nuosekliai kūrusi regimybės ar iliuzijos įspūdį, ji puoselėja domėjimąsi faktu ir mėgina sukurti absoliutaus tikroviškumo aurą. Būtent šis „tikrai tikra" jausmas – tai pagrindas, kuriuo remiasi religinė perspektyva ir kurį simboliniai religijos, kaip kultūros sistemos, veiksmai turi sukurti, sutvirtinti ir, kiek įmanoma, apsaugoti nuo prieštaringų pasaulietinės patirties atradimų poveikio. Tokiu būdu specifinių simbolių rinkiniui – jų formuluojamai metafizikai ir rekomenduojamam gyvenimo stiliui – įkvepiamas neginčijamas autoritetas, analitiko akimis žiūrint, sudarantis religinės veiklos esmę.

Tai galiausiai atveda mus prie ritualo. Nes būtent ritualas – t. y. sakralinis elgesys – kažkokiu būdu formuoja įsitikinimą, kad religinės sampratos atitinka tikrovę ir kad religijos nurodymai yra teisingi. Per tam tikros formos ceremoniją – net jeigu tai viso labo mito atpasakojimas, pokalbis su orakulu ar kapo puošimas – susiduria ir vienos kitą sutvirtina šventųjų simbolių keliamos žmonių nuotaikos bei motyvacijos ir tų simbolių formuojamos bendros būties tvarkos sampratos. Ritualo metu per kokį nors vieną simbolinių formų rinkinį į viena sulydytas gyvenamas ir įsivaizduojamas pasaulis pasirodo esąs tas pats pasaulis ir šiuo ypatingu būdu transformuojamas mūsų pasaulio supratimas, – apie tai Santayana ir kalba šio skyriaus epigrafu pasirinktoje ištraukoje. Dievybės įsikišimas formuojantis mūsų tikėjimui gali būti svarbus arba ne – mokslininkui šia tema savo nuomonės reikšti nederėtų, – bet religiniai žmogaus įsitikinimai pamažu atsiranda, bent jau iš pradžių, ne konkrečių religinių veiksmų kontekste.

Vis dėlto, nors bet kuris religinis ritualas, kad ir koks iš pažiūros automatinis ir formalus (ritualas negali būti religinis, jeigu yra visiškai automatinis ar tik formalus), simboliškai sujungia etosą ir pasaulėžiūrą, akivaizdu, jog dvasinę žmonių sąmonę formuoja įmantresni ir visuotinesni ritualai, kuriais, viena vertus, aprėpiamas platesnis nuotaikų ir motyvacijų spektras, kita vertus – apibrėžiamos metafizinės sampratos. Pasitelkę parankų Singerio pasiūlytą terminą, šias sužydėjusias ceremonijas galėtume pavadinti „kultūriniais spektakliais" ir pažymėti, kad per šiuos spektaklius dispoziciniai ir konceptualūs religinio gyvenimo aspektai susiejami tarpusavyje ne tik tikinčiajam, bet jų sąveiką gali lengvai pamatyti ir nešališkas stebėtojas:

> Kai Madraso brahmanai (tiesą sakant, ir nebrahmanai) norėdavo man pademonstruoti kokią nors hinduizmo ypatybę, visada nusiųsdavo arba pakviesdavo mane stebėti kokio nors ritualo ar ceremonijos, susijusios su gyvenimo ciklu, šventyklos šventės arba apskritai kokio bendro pobūdžio religinių ar kultūrinių apeigų. Mąstydamas apie tai savo pokalbių ir stebėjimų metu, supratau, jog abstraktesnius hinduizmo apibendrinimus (mano paties ar išgirstus) galima apskritai pasitikrinti, tiesiogiai ar netiesiogiai, stebint tuos spalvingus vaidinimus.[39]

Žinoma, ne visi kultūriniai spektakliai religiniai, ir praktiškai dažnai sunku nubrėžti ribą tarp religinių ir meninių ar net politinių spektaklių, nes simbolinės formos, kaip ir socialinės, gali būti pasitelkiamos įvairiems tikslams. Bet iš esmės, šiek tiek perfrazuojant, indai, „o gal ir visos tautos", linkę manyti, kad jų religija „slypi tuose abstrakčiuose vaidinimuose, kuriuos jie [gali] parodyti svečiams ir sau"[40]. Tiesa, rodymo būdas minėtoms žiūrovų grupėms radikaliai skiriasi. Šio fakto, regis, nepastebi tie, kurie teigia, esą religija – tai „žmogiškojo meno forma"[41]. „Svečiams" religiniai spektakliai gali būti, ir tai natūralu, tam tikros religinės perspektyvos demonstravimas, kuriuo galima estetiškai gėrėtis ar kurį galima moksliškai analizuoti, o štai dalyviams šis demonstravimas – o kartu ir šios perspektyvos realizavimas, materializavimas, įgyvendinimas – yra ne tik modelis *to*, kuo jie tiki, bet ir *įtikėjimo* modelis. Dalyvaudami tose spalvingose dramose žmonės ne tik vaizduoja savo tikėjimą, bet ir jį įgauna.

Prisiminkime, pavyzdžiui, įspūdingai teatralizuotą Balio kultūrinį spektaklį, kuriame baisioji ragana Rangda stoja į ritualinę kovą su simpatiška pabaisa, vardu Barongas.[42] Šią dramą, dažniausiai, nors nebūtinai, vaidinamą mirties šventyklos iškilmių proga, perteikia kaukėtų žmonių šokis: ragana, vaizduojama kaip nusivalkiojusi sena našlė, prostitutė ar kūdikių rijikė, atvyksta skleisti maro ir mirties, bet jai pastoja kelią pabaisa, atrodanti maždaug kaip nerangaus meškino, kvailo šunyčio ir pasipūtusio kinų drakono hibridas. Rangda, kurios vaidmenį atlieka vienas vyras, atrodo šlykščiai. Tartum supūliavusios votys iš kaktos virsta akys. Užsirietę į viršų dantys kyšo virš žandų, žemyn nukarusios iltys siekia smakrą. Nuo galvos į visas puses styro susivėlusių pageltusių plaukų kaltūnai. Jos krūtys – tai plaukais apžėlę išdžiūvę speniai, tarp kurių tarsi daugybė dešrelių kabo išvirtusios spalvotos žarnos. Jos ilgas raudonas liežuvis pliūpsi liepsna. Šokdama ragana kiša į priekį savo numirėliškai baltas rankas su kyšančiais riestais dešimties colių ilgio nagais ir kvatojasi šiurpiu skardžiu balsu. Barongas, kurio vaidmenį atlieka du tarsi į vodevilio arklio kostiumą sulindę vyrai, yra visai kitoks. Jo gauruotas aviganio šuns kailis nukabinėtas prietemoje žvilgančiais aukso ir žėručio papuošalais. Jis papuošiamas gėlėmis, kaspinais, plunksnomis, veidrodėliais; jam užkabinama juokinga iš žmogaus plaukų padaryta barzda. Nors jis irgi yra demonas, nors jo akys taip pat išsprogusios, o ilčių pilni nasrai gana grėsmingai kaukši, kai prieš jį išdygsta Rangda ar kokia kita grėsmė jo orumui, nuo absurdiškai riestos uodegos nukarę varpeliai kažkaip sušvelnina šiurpią šios pabaisos išvaizdą. Jei Rangdos įvaizdis šėtoniškas, Barongo – farsiškas; jų susirėmimas (neduodąs jokių rezultatų) – susirėmimas to, kas pikta, su tuo, kas absurdiška.

Visą vaidinimą persmelkia šis keistas nesutaikomo blogio ir pigios komedijos kontrapunktas. Įsisupusi į magišką baltą apsiaustą ir lėtai svirduliuodama, Rangda vaikštinėja aplink – tai mąsliai sustingdama, tai vėl staiga pajudėdama į priekį. Raganos pasirodymo akimirką (pirmiausia pamatome tuos baisius ilganagius pro akmeninių laiptelių viršuje atsivėrusius vartelius lendančios raganos pirštus) tvyro grėsminga įtampa – bent jau „svečiui"

atrodo, kad tuoj visi nusigandę išsilakstys. Ji pati atrodo pakvaišusi iš siaubo ir neapykantos, kai klykdama keikia Barongą, siautulingai žvangant gongams. Kartais ji iš tikrųjų paklaiksta. Esu matęs, kaip Rangdos trankosi stačia galva į gongus ar pasiunta be tvarkos lakstyti bei griuvinėti ant žemės, ir joms suvaldyti bei nuraminti tada prireikia geros dešimties žiūrovų; girdėjau daug pasakojimų apie ištisas valandas siautėjančių Rangdų terorizuojamus kaimus ir jas vaidinančius aktorius, kurie nuo šių išgyvenimų nepagydomai išprotėdavo. Bet Barongui, nors jis, kaip ir Rangda, apdovanotas šventąja manos jėga (balietiškai – *šakti*), o jį vaidinančius aktorius taip pat apima transas, regis, labai sunku išlikti rimtam. Jis drauge su savo demonų palyda (kurios nešvankūs pokštai tik dar labiau pagyvina linksmybes) krečia juokus – atsigula ant metalofono, kai šiuo grojama, spardo būgnus, eina priekine dalimi į vieną pusę, o užpakaline – į kitą arba kvailai kraipo savo dviejų dalių kūną, garsiai uodžia kvapus, vaiko nuo savęs muses ir apskritai kvailioja, ištiktas narciziškos puikybės priepuolio. Jų abiejų kontrastas nėra absoliutus, nes ir Rangda kartkartėm juokina, apsimesdama blizginanti Barongo apsiausto veidrodėlius; o Barongas pasirodžius Rangdai surimtėja, nervingai klapsi nasrais ir galiausiai ją puola. Juokingi ir baisūs dalykai taip pat nėra griežtai atskirti, pavyzdžiui, vienos keistos šio ritualo scenos metu, kai kelios žemesnio rango raganos (Rangdos palydovės) mėto negyvo gimusio kūdikio lavonėlį, žiūrovai klykia iš džiaugsmo; arba kitoje ne mažiau keistoje scenoje pakaitom raudančią ir kvatojančią nėščią moterį kumščiuoja keli duobkasiai ir tai kažkodėl visiems atrodo mirtinai juokinga. Šie du veikėjai bei jų nesibaigianti, neryžtinga kova dėl viršenybės puikiai atspindi tarpusavyje susijusias siaubo ir linksmumo temas; ir tos abi gijos būna sąmoningai įmantriai įaustos į dramą. Joje ir pasakojama apie siaubą ir juoką arba, tiksliau, apie jų santykį.

Čia nėra prasmės kruopščiai aprašinėti Rangdos ir Barongo spektaklį. Tokių vaidinimų detalės gerokai skiriasi, jie susideda iš kelių ne visai susijusių dalių ir šiaip pasižymi labai sudėtinga struktūra, kurią sunku trumpai išdėstyti. Mums svarbiausia pabrėžti, kad baliečiams ši drama – ne vien tiktai pasižiūrėti skirtas

renginys, o ritualas, kurį būtina atlikti. Čia nėra estetinės distancijos, skiriančios žiūrovus nuo aktorių ir perkeliančios vaizduojamus dalykus į nepasiekiamą iliuzijos pasaulį, o kai Rangdos ir Barongo susirėmimas pasiekia kulminaciją, dauguma, o dažnai – beveik visi veiksmo dalyviai būna į jį įtraukti ne tik mintimis, bet ir kūnais. Viename Belo pateiktame pavyzdyje suskaičiavau iki septyniasdešimt penkių šiaip ar kitaip tame veiksme dalyvavusių žmonių – vyrų, moterų ir vaikų, – o trisdešimt dalyvių pasitaiko gana dažnai. Iš esmės ši drama labiau primena mišias, o ne, tarkime, *Žmogžudystės katedroje* vaidinimą: tai – artėjimas, o ne atsitraukimas.

Iš dalies į ritualą įsitraukiama per įvairius pagalbinius vaidmenis – atrinkti kaimelio gyventojai vaidina smulkesnes raganas, demonus, visokiausias legendines ir mitologines būtybes. Tačiau dažniausiai tai nutinka per daugelio čiabuvių įvaldytą nepaprastai išlavintą sugebėjimą psichologiškai atsiriboti. Rangdos ir Barongo kova neišvengiamai palydima trijų, keturių ar kelių dešimčių žiūrovų, kurie, apsėsti vieno ar kito demono, „tarsi viena po kitos sproginėjančios petardos"[43], ištinkami gilaus transo ir pasičiupę durklus puola į peštynių sūkurį. Kolektyvinis transas, plintantis tarsi panika, kiekvieną balietį perkelia iš kasdienio pasaulio, kuriame jis gyvena, į kitą – patį nekasdieniškiausią, kuriame gyvena Rangda ir Barongas. Išgyventi transo būseną baliečiui reiškia peržengti kitokios būties tvarkos slenkstį; transas, baliečių kalba – *nadi*, kilęs iš *dadi* ir verčiamas kaip „tapti", nors tikriausiai tiktų ir paprastesnis vertimas – „būti". Ir net tie, kurie dėl kokių nors priežasčių neperžengia šios dvasinės ribos, yra įtraukiami į veiksmą, nes būtent jiems tenka saugoti transo ištiktus šėlstančiuosius, kad šie nenueitų per toli; tam eiliniai kaimo gyventojai pasitelkia fizinę jėgą, o šventikai šlaksto įsišėlėlius švęstu vandeniu ir gieda užkeikimus. Pasiekęs kulminaciją, Rangdos ir Barongo ritualas atsiduria, ar bent atrodo, kad atsiduria, ant masinės psichozės ribos – mąžtantis neperžengusių į transo būseną būrelis iš visų jėgų (ir, atrodo, beveik visada sėkmingai) bando suvaldyti gausėjančias šėlstančiųjų gretas.

Standartinis – jeigu iš viso galima sakyti, jog tokio esama – vaidinimas prasideda išdidžiai žengiančio ir besipuikuojančio Barongo

pasirodymu – bendra profilaktika to, kas vyks vėliau. Tada ima plėtotis pagrindinis vaidinimas: viena kitą keičia įvairios – nebūtinai visada tokios pačios – su šia istorija susijusios mitinės scenos, kol galiausiai įeina Rangda ir Barongas. Prasideda kova. Barongas stumia Rangdą atgal prie mirties šventyklos vartų, tačiau jis negali visiškai jos išvyti ir pats būna nustumiamas į kaimo pusę. Galiausiai, kai jau Rangda atrodo laimėsianti, pašoka keli transą pasiekę vyrai, čiumpa durklus ir puola į pagalbą Barongui. Kai jie priartėja prie Rangdos (ji nusigrįžusi medituoja), ši staiga atsisuka ir, mostelėjusi baltu *šakti* apsiaustu, parverčia juos bei palieka gulėti ant žemės be jokių gyvybės ženklų. Tada Rangda skubiai pasišalina (arba ją išneša) į šventyklą, kur ji, pasislėpusi nuo įsiaudrinusios minios, pati pargriūva, – kitaip, pasak mano informantų, minia, pamačiusi nusilpusią ir bejėgę, ją iškart užmuštų. Barongas trypinėja tarp šokėjų su durklais ir klapsėdamas nasrais bei kutendamas savo barzda juos prikelia. Atgavę „sąmonę" (vis dar transo būsenos) ir neradę Rangdos, kurią galėtų pulti, jie įsiunta ir iš nusivylimo įremia durklus sau patiems į krūtines (tai nėra pavojinga, nes jie – ištikti transo). Dažniausiai šią akimirką kyla tikras pragaras: minia, vyrai ir moterys, vienas po kito yra ištinkami transo ir pasiunta badyti save, eiti imtynių, ryti gyvus viščiukus ir išmatas, konvulsiškai voliotis purve ir panašiai, o tuo metu nepasiekusieji transo bando iš jų atimti durklus ir palaikyti bent minimalią tvarką. Pamažu šėlstantieji vienas po kito ištinkami komos būsenos, iš kurios juos prikelia šventikų šlakstomas švęstas vanduo, ir šitaip didžiosios kautynės baigiasi – vėlgi visiškomis lygiosiomis. Rangda nenugalėta, bet ji ir nelaimėjo.

Šio ritualo reikšmės galima ieškoti mituose, pasakose ir konkrečiuose tikėjimuose, kuriuos jis turėtų perteikti. Vis dėlto šie tikėjimai ne tik labai įvairūs ir kintami – pavyzdžiui, kai kurie žmonės tiki, kad Rangda yra Durgos įsikūnijimas, piktoji Šivos žmona; kitiems ji – Mahendradatos karalienė, XI amžiaus Javos karaliaus rūmų legendinė herojė; dar kiti ją laiko dvasine raganų vadove, kaip kad Brahmano šventikas yra dvasinis žmonių vadovas. Lygiai apstu skirtingų ir net dar miglotesnių nuomonių, kas toks (ar tai) yra Barongas, bet, regis, dramą suvokiantiems baliečiams jos

yra antraeilės. Tik tiesiogiai su šiomis būtybėmis konkretaus vaidinimo metu susidūręs Balio kaimietis jas ima suvokti, jeigu įsijaučia, kaip tikras. Tad šios būtybės niekam neatstovauja, jos tiesiog būna. Pasiekę transą, baliečiai patys tampa *nadi* – pasaulio, kuriame esama šių būtybių, dalimi. Jeigu Rangda *pabuvusio* žmogaus paklaustum, kaip kartą pats paklausiau, ar jis mano, kad Rangda yra tikrybė, veikiausiai įgytum nevispročio reputaciją.

Tad šio ritualo įkūnijamas religinę perspektyvą grindžiantis autoritetas pripažįstamas atliekant patį ritualą. Pasitelkęs į pagalbą tam tikrą simbolių rinkinį nuotaikų ir motyvacijų visumai – etosui – suformuoti ir kosminės tvarkos vaizdiniui – pasaulėžiūrai – apibrėžti, spektaklis religinio tikėjimo modelį „kam" ir „kieno" modelį paverčia paprasčiausiomis vienas kito transpozicijomis. Rangda sukelia baimę (kaip ir neapykantą, pasišlykštėjimą, žiaurumą, siaubą ir, nors nesiėmiau čia nagrinėti seksualinių šio vaidinimo aspektų, geismą), tačiau ji kartu ir vaizduoja baimę:

> Didžiulį įspūdį, šios Raganos figūros daromą baliečių vaizduotei, galima paaiškinti tik suvokus, kad Ragana ne šiaip kelia baimę, – ji pati yra Baimė. Ji savo aukų baisiaisiais nagais negraibo ir nedrasko, nors raganas žaidžiantys vaikai ir daro rankomis panašius judesius. Ragana išskečia rankas, atgniaužia kumščius, išriečia pirštus atgal, – tokį gestą baliečiai vadina *kapar*, šis žodis apibūdina instinktyvią iš medžio krintančio žmogaus reakciją... Tik matydami Raganą, ir gąsdinamą, ir pačią išsigandusią, galime paaiškinti tą žavesį ir patosą, kuris gaubia ją, šokančią, plaukuotą, atgrasią, dantingą ir vienišą, retkarčiais šiurpiai nusikvatojančią.[44]

Barongas savo ruožtu ne tik kelia juoką, bet ir įkūnija baliečių juoko dvasios sampratą – savitą žaismingumo, noro pasirodyti ir ekstravagantiškos aistros elegancijai derinį, kuris, kartu su baime, turbūt yra pagrindinis jų gyvenimo elementas. Taigi nuolatos pasikartojanti Rangdos ir Barongo kova ir jos neišvengiamos lygiosios tikinčiam baliečiui ir suformuluoja bendrą religinę sampratą, ir teikia patikimą patirtį, tą sampratą pateisinančią ar net paskatinančią įsisąmoninti.

... jog žmonių nuotaikos ir motyvacijos atrodo nepaprastai tikroviškos

Niekas, net šventasis, visą laiką negyvena religinių simbolių formuojamame pasaulyje, o dauguma žmonių jame apsilanko tik labai trumpam. Pasak Schutzo, kasdienis sveika nuovoka grindžiamų praktinių veiksmų bei objektų pasaulis – tai pirmaeilė žmogiškos patirties tikrovė, – mat visi esame tvirtai įleidę šaknis būtent į šį pasaulį ir jo prigimtiniu tikroviškumu beveik neabejojame (kad ir kiek abejotume tam tikru tikroviškumo laipsniu), tad ir negalime nesilaikyti šio pasaulio reikalavimų.[45] Žmogus, ar net didelės žmonių grupės, gali būti estetiškai nejautrus, abejingas religijai ir nepajėgus formaliai moksliškai analizuoti, tačiau visiškai neturėdamas sveikos nuovokos jis negalės išlikti. Tad religinių ritualų sukeltos nuostatos iš esmės veikia, žmogaus požiūriu, už paties ritualo ribų, – jos atspindi individo susikurtą esamo grynųjų faktų pasaulio sampratą. Savita dvasia, būdinga Didžiųjų Lygumų indėnų regėjimams, manų išpažintims ar javiečių mistinėms praktikoms, persmelkia daug platesnę, ne vien tik religinę šių žmonių gyvenimo sritį ir suteikia savitą stilių tiek jų vyraujančioms nuotaikoms, tiek jų būdingiems veiksmams. To, kas pikta, ir to, kas komiška, sintezė, atspindima Rangdos ir Barongo kovos, sąlygoja pačius įvairiausius baliečių kasdienius poelgius, ir daugelis jų, kaip ir pats ritualas, pasižymi atvirai rodomu baimės jausmu, vos vos atsveriamu nesutvardomo žaismingumo. Religija sociologiniu požiūriu įdomi ne todėl, kad ji, kaip mano vulgarusis pozityvizmas, išreiškia socialinę tvarką (nes jeigu religija ją ir išreiškia, tai labai netiesiogiai ir ne iki galo), o todėl, kad ji – kaip ir aplinka, politinė valdžia, turtas, teisiniai įsipareigojimai, asmeniniai potraukiai ar grožio jausmas – tą tvarką formuoja.

Svyravimas tarp religinės ir sveikos nuovokos perspektyvų – vienas akivaizdžiausių empirinių socialinės terpės procesų, ir nors socialiniai antropologai dažniausiai jį ignoruoja, praktiškai visi yra su juo begalę kartų susidūrę. Paprastai religiniai įsitikinimai – kaip ir gyvenamoji vieta, profesija, šeimyninė padėtis ir pan. – laikomi homogeniška individo charakteristika. Tačiau ritualo metu

veikiantys religiniai įsitikinimai, apimantys visą asmenį ir perkeliantys jį, jeigu jis leidžiasi, į kitą būtį, ir blyškūs šios patirties atminimo sukelti religiniai įsitikinimai kasdieniame gyvenime nėra vienas ir tas pats; nesugebėjimas suvokti šito dalyko sukėlė tam tikrą painiavą, ypač sprendžiant vadinamąją primityviosios mąstysenos problemą. Tarkim, daugelis Lévy-Bruhlio ir Malinowskio nesutarimų dėl „čiabuvių mąstymo" būdo kyla būtent iš iki galo nepripažįstamo šio skirtumo; mat kai prancūzų filosofas kalba apie laukinių požiūrį į tikrovę iš grynai religinės perspektyvos, lenkų ir anglų etnografas kalba apie griežtąja prasme sveika nuovoka paremtą jų požiūrį.[46] Greičiausiai abudu nujautė, kad kalba ne visai apie tą patį dalyką, tačiau didžiausia jų klaida buvo ta, kad jie nepaaiškino, kaip būtent šios dvi „mąstymo" formos – arba, kaip aš sakyčiau, šie du simbolinių formulavimų būdai – tarpusavyje sąveikauja. Tad Lévy-Bruhlio laukiniai buvo linkę gyventi (nepaisant vėliau pasikeitusios jo nuomonės) vien tik mistinių susitikimų pasaulyje, o Malinowskio – veikiau gyveno (nors jis ir pabrėžė funkcinę religijos svarbą) pasaulyje, sudarytame iš grynai praktinių veiksmų. Šitaip jiedu norom nenorom tapo redukcionistais (juk idealistas gali būti lygiai toks pats redukcionistas, kaip ir materialistas), mat nepajėgė suvokti, kad žmogus daugmaž lengvai, ir labai dažnai, juda tarp visiškai skirtingų, visai vienas iš kito neišplaukiančių pasaulio suvokimo būdų, atskirų kultūrinių prarajų, per kurias tenka kierkegoriškai šokinėti pirmyn atgal:

> Esama tokios pačios gausybės skirtingų sukrečiamų patirčių, kiek yra skirtingų ribotos reikšmės sričių, kurioms galėtume suteikti tikrovės statusą. Štai keli pavyzdžiai: dvasinis sukrėtimas užmiegant – tai šuolis į sapnų pasaulį; vidinė transformacija, mūsų patiriama kylant teatro uždangai, – tai perėjimas į spektaklio pasaulį; radikalus mūsų akiračio pasikeitimas, kai atsistoję prieš piešinį leidžiame jam „įrėminti" mūsų žvilgsnį ir patenkame į paveikslo pasaulį; kai mūsų sąmyšis perauga į juoką, jeigu klausydamiesi anekdoto trumpam priimame netikrą pokšto pasaulį už tikrovę, su kuria palygintas mūsų kasdienis gyvenimas atrodo visiška kvailystė; žaislą stveriantis vaikas persikelia į žaidimų pasaulį, ir taip toliau. Įvairiausio pobūdžio religinės patirtys – tarkim, Kierkegaardo „akimirkos" patirtis kaip persikėlimas į religijos sritį – taip pat

yra tokio sukrėtimo pavyzdžiai, lygiai kaip ir mokslininko apsisprendimas aistringą dalyvavimą „šio pasaulio" reikaluose pakeisti nesuinteresuotu [analitiniu] požiūriu.[47]

Todėl pripažinę ir ištyrę kokybinius grynosios ir taikomosios religijos skirtumus – empirinius, o ne transcendentinius, susidūrimo su tuo, kas turėtų būti „tikrai tikra", ir atsiveriančių, regis, šio susidūrimo atskleidžiamų kasdienių patirčių skirtumus – mes geriau suvoksime, ką bororas turi omenyje sakydamas: „aš esu ilgauodegė papūga", o krikščionis – „aš – nusidėjėlis", nei pasitelkę kokią nors primityvaus misticizmo teoriją, užklojančią įprastą pasaulį keistų idėjų debesiu, ar primityvaus pragmatizmo teoriją, išskaidančią religiją į naudingų prasimanymų rinkinį. Ypač geras papūgos pavyzdys, kurį pasiskolinau iš Percy'o.[48] Mat, pasak Percy'o, negalima teigti nei kad bororas iš tikrųjų mano esąs papūga (jis juk nebando poruotis su kitomis papūgomis), nei kad jo teiginys melagingas, nei kad tai – visiška nesąmonė (nes, be abejo, bororas šiuo atveju neteigia – ar bent jau ne tik teigia – priklausąs papūgų rūšiai, todėl neįmanoma teiginio patvirtinti ar atmesti, kaip kad, sakykime, būtų galima patvirtinti ar atmesti teiginį „aš – bororas"), nei kad šis teiginys neteisingas moksliniu, tačiau teisingas mitiniu požiūriu (nes tai iš karto veda prie pragmatiško išmonės supratimo, o pastarasis prieštarauja pats sau, mat teigdamas, kad kas nors yra „mitas", kartu atsisako gerbti jo tiesą). Daug nuosekliau būtų manyti, jog šitas sakinys turi vieną prasmę religinę perspektyvą sudarančių „ribotų reikšmės sričių" kontekste ir visai kitą – sveikos nuovokos kontekste. Religinėje perspektyvoje mūsų bororas „iš tikrųjų" yra „ilgauodegė papūga" ir per atitinkamą ritualą gali „poruotis" su kitomis „papūgomis" – metafizinėmis, kaip ir jis pats, o ne paprastomis, kaip tie aplink medžius zujantys paukščiai. Sveikos nuovokos perspektyvoje – aš manau – jis yra papūga ta prasme, kad priklauso klanui, kurio nariai ilgauodegę papūgą laiko savo totemu; priklausymas tokiam klanui, atsižvelgiant į religinės perspektyvos pateikiamą pamatinę tikrovės prigimtį, turi tam tikrą moralinę bei praktinę reikšmę. Žmogus, paprasto pokalbio metu teigiantis esąs papūga, pasako, kaip parodo mitas bei ritualas, esąs persmelktas papūgiškumo, ir

šis religinis faktas turi esminę socialinę prasmę – mes, papūgos, privalome laikytis drauge, nesituokti, nevalgyti žemiškų papūgų ir taip toliau, nes tai darydami griautume bendrą visatos tvarką. Toks tiesioginių veiksmų projektavimas į aukščiausius kontekstus ir teikia, bent jau labai dažnai, religijai socialinę galią. Religija keičia, kartais radikaliai, visą sveikos nuovokos pateikiamą pasaulio gamtovaizdį, – keičia tokiu būdu, kad religinės praktikos įdiegtos nuotaikos ir motyvacijos atrodo labai praktiškos, pateikiančios vienintelį protingą būdą prisitaikyti prie „tikrosios" pasaulio tvarkos.

Rituališkai „peršokęs" (gal šis įvaizdis vis dėlto per daug atletiškas, kalbant apie šiuos dalykus labiau tiktų „nuslydęs") į religinių sampratų apibrėžtą reikšminę plotmę, o ritualui pasibaigus vėl sugrįžęs į sveikos nuovokos pasaulį, žmogus – nors kartais to pats nė nepajunta – pasikeičia. Panašiai kaip žmogus, pasikeičia ir sveikos nuovokos pasaulis, nes dabar jis pamatomas kaip platesnės, jį koreguojančios ir papildančios tikrovės fragmentas.

Vis dėlto ši tikrovė jį koreguoja ir papildo ne visada vienodai, kaip dažnai įsivaizduoja pradedantys „lyginamosios religijotyros" tyrinėtojai. Kasdieniam žmogaus gyvenimui religijos suteikiamo kryptingumo pobūdis skiriasi priklausomai nuo veikiančios religijos, konkrečių nuostatų, diegiamų tikinčiajam jo pripažįstamos kosminės tvarkos sampratos. Prigimtinis „didžiųjų" religijų savitumas pripažįstamas be jokio vargo, kartais tai kartojama vos ne iki fanatizmo. Tačiau įvairių žmonių grupių elgsenos, tikėjimo ir patirties skirtybės yra akivaizdžios net ir paprastesnių liaudiškų bei gentinių tikėjimų plotmėje – net jeigu religinių tradicijų savitumą dažnai dangsto jų sausas skirstymas į tokius tipus kaip „animizmas", „animatizmas", „totemizmas", „šamanizmas", „protėvių kultas" ir kitas panašias bedvases kategorijas, kurias pasitelkę religijų etnografai naikina savo surinktų duomenų gyvybingumą. Nuosaikus javietis geriau jausis tarp savigraužų manų, nei aktyvusis krojų (Crow) indėnas – tarp beaistrių Javos gyventojų. Rangda ir Barongas – tai ne viso pasaulio raganų ir ritualinių klounų apibendrinimai, o absoliučiai savitas baimės ir linksmumo figū-

ratyvizavimas. Žmonių tikėjimai yra tokie patys įvairūs kaip ir patys žmonės – šis teiginys būtų toks pats stiprus, net jeigu sukeistume jo dėmenis vietomis.

Būtent ši religinių sistemų poveikio socialinėms (ir asmenybinėms) sistemoms ypatybė neleidžia bendrai vertinti religijų nei moraliniu, nei funkciniu požiūriu. Nuotaikos ir motyvacijos, būdingos iš actekų žmogaus aukojimo ritualo grįžusiam tikinčiajam, ir tam, kuris ką tik nusiėmė Kachinos kaukę, gerokai skiriasi. Net toje pačioje bendruomenėje tai, ką žmogus „sužino" apie gyvenimo esmę raganavimo ar ritualinio valgio metu, darys gana skirtingą įtaką jo socialinei ir psichologinei veiklai. Moksliškai rašant apie religiją, vienas pagrindinių metodologinių uždavinių – atsisakyti drauge tiek kaimo ateisto, tiek kaimo pamokslininko tono ar dar įmantresnių jo atitikmenų, idant konkrečių religinių įsitikinimų formuojamos socialinės ir psichologinės potekstės atsiskleistų ryškioje ir neutralioje šviesoje. Tą padarius, išnyksta, lyg kokios chimeros (o jie ir yra chimeros), abstraktūs klausimai: ta religija „gera" ar „bloga"; „funkcionali" ar „nefunkcionali"; „lemianti pasitikėjimą savimi" ar „kelianti baimę"; ir mums lieka konkretūs atvejai, kuriuos turime konkrečiai įvertinti, apibūdinti ir diagnozuoti. Be abejo, lieka gana svarbių klausimų: ar koks nors religinis teiginys teisingas, ar religinė patirtis tikra, ar pagaliau iš viso esama teisingų religinių teiginių ir tikrų patirčių. Tačiau tokių klausimų net negalėsime kelti, juolab į juos atsakyti, jei apsiribosime tik moksline perspektyva.

III

Religija antropologui svarbi dėl jos gebėjimo, viena vertus, teikti individui ar jų grupei bendras, bet kartu ir savitas pasaulio, savasties ir jų tarpusavio santykių sampratas (*„kieno"* modelio aspektas) ir, kita vertus, formuoti tvirtas, ne mažiau savitas „mentalines" nuostatas (modelio *„kam"* aspektas). Iš šių kultūrinių funkcijų savo ruožtu išplaukia socialinės ir psichologinės religijos funkcijos.

Religinės sampratos pasklinda už savo grynai metafizinio konteksto ribų ir siūlo bendrų idėjų struktūrą, galinčią suteikti reikšmingą pavidalą plačiai patirties sričiai – intelektualinei, emocinei bei moralinei. Krikščionis nacių judėjimą regi nuopuolio fone, – ir nors šis fonas, priežastingumo prasme, minėto reiškinio ir nepaaiškina, suteikia jam moralinę, pažintinę ar net emocinę prasmę. Azandis savo kaimyną ar giminaitį užgriuvusį svirną regi konkrečios ir gana specifinės raganavimo sampratos fone ir šitaip išvengia filosofinių dilemų bei psichologinio neaiškumo įtampos. Javietis, pasitelkęs pasiskolintą ir perdirbtą *rasos* („jutimas, skonis, jausmas ir reikšmė") sąvoką, kitoje šviesoje „išvysta" choreografinius, skonio, emocinius ir politinius reiškinius. Religinių įsitikinimų rinkinys – kosminės tvarkos santrauka – nušviečia žemišką socialinių santykių ir psichologinių įvykių pasaulį. Daro juos suvokiamus.

Religiniai įsitikinimai – tai ne tik apdaila, bet ir tam tikras šablonas. Jie ne tik interpretuoja socialinius ir psichologinius procesus kosminiu atžvilgiu – tada tai būtų filosofiniai, o ne religiniai įsitikinimai, – bet ir formuoja juos. Prigimtinės nuodėmės doktrina taip pat įtvirtina rekomenduojamą požiūrį į gyvenimą, atsikartojančią nuotaiką, nuolatinių motyvacijų rinkinį. Azandžiui raganavimo samprata padeda ne tik suvokti, kad tariami „atsitiktinumai" visai neatsitiktiniai, bet ir moko į tokius neteisėtus atsitiktinumus reaguoti, – jis neapkenčia įvykių sukėlėjo ir imasi prieš jį atitinkamų veiksmų. *Rasa* – tai ne tik tiesos, grožio ir gėrio samprata, bet ir tinkamiausias patyrimo būdas, tam tikras bejausmis atsiribojimas, rami distancija ir nedrumsčiama rimtis. Religinės orientacijos kuriamos nuotaikos bei motyvacijos ant tvirtų pasaulietinės tikrovės kontūrų meta atspindėtą, mėnulišką šviesą.

Idant atsektume socialinę ir psichologinę religijos reikšmę, neturime taip uoliai ieškoti konkrečių ritualinių veiksmų sąsajų su konkrečiais pasaulietiniais socialiniais santykiais – nors, be abejo, tokių sąsajų esama ir jas verta toliau tyrinėti, ypač jei sugebame pasakyti ką nors nauja. Daug svarbiau suvokti, kokį atspalvį žmonių protingumo, praktiškumo, žmoniškumo ir dorovingumo pajautai suteikia jų supratimas, kas yra „tikrai tikra", kad ir kaip

užslėpta, ir to supratimo sąlygotos nuostatos. Ar ši įtaka labai didelė (daugelyje visuomenių religijos įtaka atrodo gana ribota, kitose – persmelkianti visas gyvenimo sritis), ar labai skvarbi (kai kurie žmonės ar žmonių grupės, regis, gana laisvai dėvi savo religiją, kol sukasi pasaulietiškajame pasaulyje, o kiti, atrodo, savo tikėjimą rodo kiekviena, net ir banaliausia proga), ar labai veiksminga (tai, ką religija siūlo, kai kuriose kultūrose gali labai skirtis nuo to, kaip žmonės iš tikrųjų elgiasi), – visa tai yra esminiai lyginamosios religijos sociologijos ir psichologijos klausimai. Net pačių religinių sistemų brandos lygis, regis, yra be galo skirtingas, ir ne vien paprasto evoliucionizmo požiūriu. Vienoje visuomenėje simboliniai aukščiausios tikrovės formulavimai gali pasiekti neregėtą sudėtingumo ir sisteminės išraiškos laipsnį; kitoje, ne mažiau brandžioje visuomenėje, tokie formulavimai gali likti primityvūs tiesiogine prasme – viso labo aibė fragmentiškų prietarų, atsietų vaizdinių, šventų refleksų ar dvasinių piktogramų. Užtenka prisiminti australus ir bušmėnus, toradžius ir alorus, hopius ir apačius, indus ir romėnus ar net italus ir lenkus, kad įsitikintume, jog net panašaus sudėtingumo visuomenių religijos artikuliuotumo laipsnis gali labai skirtis.

Todėl antropologinis religijos tyrimas yra dviejų pakopų: pirma, analizuojama reikšmių sistema, įkūnyta religiją tvarkančių simbolių; ir antra, šios sistemos susiejamos su socialiniais struktūriniais bei psichologiniais procesais. Manęs netenkina daugelis šiandieninių religijos sritį tyrinėjančių socialinės antropologijos darbų ne todėl, kad juose domimasi tik antrąja pakopa, o todėl, kad ignoruojama pirmoji, ir visa, ką reikia paaiškinti, be jokių skrupulų laikoma savaime suprantama. Nieku gyvu neteigiu, kad pastangos apsvarstyti protėvių kulto įtaką politiniam paveldimumui, aukojimo švenčių svarbą nustatant šeimynines pareigas, dvasių garbinimo reikšmę žemės ūkio darbų kalendoriui, pranašavimo įtaką stiprinant visuomenės kontrolę arba įšventinimo ritualų poveikį asmenybės brandai yra beprasmės, ir nerekomenduoju jų atsisakyti dėl kokio nors lėkšto kabalizmo, kuriuo nesunkiai gali pavirsti simbolinės egzotiškų tikėjimų analizės. Tačiau nemanau, jog vaisingesni bus ir mėginimai tikėjimus analizuoti remiantis

bendriausiu, sveika nuovoka pagrįstu požiūriu į tai, kokie religiniai modeliai yra protėvių kultas, gyvulių aukojimas, pranašavimas, dvasių garbinimas ar įšventinimo ritualai. Tik sukūrę turimai socialinių bei psichologinių veiksmų analizei įžvalgumu nenusileidžiančią teorinę simbolinių veiksmų analizę, galėsime efektyviai tvarkytis su tais socialinio ar psichologinio gyvenimo aspektais, kuriuos religija (menas, mokslas ar ideologija) labiausiai veikia.

[1] L. Steinberg, „The Eye Is Part of the Mind", *Partisan Review 70*, 1953, p. 194–212.
[2] M. Janowitz, „Anthropology and the Social Sciences", *Current Anthropology 4*, 1963, p. 139, 146–154.
[3] T. Parsons, E. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951.
[4] S. Langer, *Philosophical Sketches*, Baltimore, 1962.
[5] S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4th ed., Cambridge, Mass., 1960.
[6] K. Burke, *The Philosophy of Literary Form*, Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941, p. 9.
[7] Atvirkštinė klaida, ypač paplitusi tarp neokantininkų, pvz., Cassirerio, yra simbolių tapatinimas su jų atitikmenimis (ar laikymas pastarųjų „sudėtinėmis dalimis"). [Plg.: E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, 1953–1957, 3 vols.] „Galima parodyti pirštu į mėnulį, – yra pasakęs kažkuris, tikriausiai išgalvotas, dzen mokytojas, – bet tik kvailys savo pirštą laikys mėnuliu."
[8] K. Craik, *The Nature of Explanation*, Cambridge, 1952.
[9] K. Lorenz, *King Solomon's Ring*, London, 1952.
[10] K. von Frisch, „Dialects in the Language of the Bees", *Scientific American*, August, 1962.
[11] K. Craik, *Nature of Explanation*.
[12] R. H. Lowie, *Primitive Religion*, New York, 1924.
[13] R. F. Fortune, *Manus Religion*, Philadelphia, 1935.
[14] C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960.
[15] G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, New York, 1949.
[16] Ibid., p. 86. Cituojama su *Barnes & Noble Books* ir *Hutchinson Publishing Group Ltd.* leidimu.
[17] Ibid., p. 99.
[18] C. Kluckhohn, „The Philosophy of the Navaho Indians", in *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop, New Haven, 1949, p. 356–384.
[19] J. Goody, „Religion and Ritual: The Definition Problem", *British Journal of Psychology 12*, 1961, p. 143–164.
[20] W. James, *The Principles of Psychology*, 2 vols., New York, 1904.
[21] S. Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 287. Pasviras šriftas autorės.
[22] E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, 1937.
[23] A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill., 1952.
[24] G. Bateson, *Naven*, 2nd ed., Stanford, 1958. Tai, kad chroniškos ir ūmios tokio pažinimo nerimo formos yra tarpusavyje glaudžiai susijusios ir kad reakcijos į ne tokius kasdieniškus jų atvejus modeliuojamos pagal reakcijas į įprastesnius

dalykus, taip pat liudija šis Batesono aprašymas, tačiau toliau jis sako: „Kartą pakviečiau vieną savo informantų stebėti fotoplokštelių ryškinimą. Sumažinęs plokštelės jautrumą ryškinau ją silpnoje šviesoje, idant mano informantas pamatytų palaipsniui atsirandančius vaizdus. Jis labai tuo susidomėjo ir po kelių dienų privertė mane pasižadėti nerodyti šios procedūros kitų giminių atstovams. Kontum-mali buvo vienas jo protėvių, o ryškinant fotografiją, jis išvydo, kaip iš tikrųjų bangelės įsikūnija ir tampa vaizdais, ir visa tai palaikė šeimos paslapties demonstravimu."

[25] G. Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford, 1961, p. 151 ir toliau; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Boston, 1948, p. 67.

[26] S. F. Nadel, „Malinowski on Magic and Religion", in *Man and Culture*, ed. R. Firth, London, 1957, p. 189–208.

[27] B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Boston, 1948, p. 67.

[28] C. W. Smith, A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London, 1920, p. 197 ir toliau; cit. iš P. Radin, *Primitive Man asa Philosopher*, New York, 1957, p. 100–101.

[29] C. Kluckhohn, D. Leighton, *The Navaho*, Cambridge, Mass., 1946; G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 vols., New York, 1950.

[30] Reichard, *Navaho Religion*.

[31] Ibid., p. 28–55.

[32] Ibid.

[33] Tačiau *nereikia* suprasti, kad visi bet kurios visuomenės nariai tai praktikuoja; mat, kaip kartą sakė nemirtingasis Don Marquisas, neprivalu turėti sielos, nebent iš tikrųjų jos norėtum. Dažnas teiginys, kad žmonėms religija yra visuotinė, įkūnija painiavą tarp veikiausiai teisingo (nors turimais duomenimis nepatvirtinamo) teiginio, jog nėra visuomenės, kurioje visiškai nebūtų pagal minėtą ar panašų apibrėžimą religiniais pavadintinų kultūrinių modelių, ir neabejotinai neteisingo teiginio, kad visi žmonės ir visos visuomenės yra, bet kuria šio žodžio prasme, religingos. Antropologiniai religinio atsidavimo tyrimai mažai išplėtoti, o antropologinių religinio abejingumo studijų iš viso nesama. Religijos antropologija subręs, kai koks nors subtilesnis malinovskis parašys veikalą, pavadinimu „Tikėjimas ir netikėjimas (ar net ‚Tikyba ir veidmainiavimas') laukinių visuomenėje".

[34] A. MacIntyre, „The Logical Status of Religious Belief", in *Metaphysical Beliefs*, ed. A. MacIntyre, London, 1957, p. 167–221.

[35] Kitas, gal kiek dažniau vartojamas „perspektyvos" sąvoką išreiškiantis terminas būtų „nusistatymas", „nuostata" [*attitude*], pavyzdžiui, tokiose sąvokose – „estetinė nuostata", „natūrali nuostata". [Pirmosios sąvokos apibūdinimą žr. C. Bell, *Art*, London, 1914; antrosios, nors ši frazė priklauso Husserliui, žr. A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, in *Collected Papers*, Hague, 1962, t. 1.] Šio termino aš vengiau dėl jo stiprių subjektyvistinių konotacijų, polinkio pabrėžti vidinę veikėjo būseną, o ne tam tikro pobūdžio simboliškai perteikiamą veikėjo ir situacijos santykį. Žinoma, tai nereiškia, kad fenomenologinė religinės patirties analizė, atliekama vartojant grynai mokslinius intersubjektyvumo, netranscendentiškumo terminus [pvz., W. Percy, „Symbol, Consciousness and Intersubjectivity", *Journal of Philosophy 15*, 1958, p. 631–641], neturi didelės reikšmės religiniam įsitikinimui iki galo suvokti; tiesiog ši problema nepakliūva į mano analizės akiratį. Nelygu, ar analitikas nori pabrėžti socialinį, psichologinį, ar kultūrinį šio klausimo aspektą, kartais yra vartojami ir kiti terminai: „pasaulėžiūra", „pažiūrų sistema", „nusiteikimas", „orientacija", „pozicija", „laikysena" ir pan.

[36] A. Schutz, *The Problem of Social Reality*.

[37] Ibid.
[38] S. Langer, *Feeling and Form*, New York, 1953, p. 49.
[39] M. Singer, „The Cultural Pattern of Indian Civilization", *Far Eastern Quarterly 15*, 1955, p. 23–26.
[40] M. Singer, „The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras", in *Traditional India*, ed. M. Singer, Philadelphia, 1958, p. 140–182.
[41] R. Firth, *Elements of Social Organization*, London, New York, 1951, p. 250.
[42] Rangdos ir Barongo kompleksą išsamiai aprašė ir ištyrė daugybė labai talentingų etnografų, todėl čia jį pateikiu tik schematiškai. [Žr., pavyzdžiui, J. Belo, *Bali: Rangda and Barong*, New York, 1949; J. Belo, *Trance in Bali*, New York, 1960; B. DeZetoe, W. Spies, *Dance and Drama in Bali*, London, 1938; G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character*, New York, 1942; M. Covarrubias, *The Island of Bali*, New York, 1937]. Didžioji dalis čia pateiktos komplekso interpretacijos paremta mano paties stebėjimais, atliktais Balyje 1957–1958 metais.
[43] J. Belo, *Trance in Bali*.
[44] G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character*, p. 36.
[45] A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, p. 226 ir toliau.
[46] B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*; L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, New York, 1926.
[47] A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, p. 231.
[48] W. Percy, „The Symbolic Structure of Interpersonal Process", *Psychiatry 24*, 1961, p. 39–52.

Versta iš Clifford Geertz, „Religion As a Cultural System", in Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 87–125.

VI. ETOSAS, PASAULĖŽIŪRA IR ŠVENTŲJŲ SIMBOLIŲ ANALIZĖ

I

Religija niekada nėra vien metafizika. Visoms tautoms garbinimo apeigos, priemonės ir objektai gaubiami didžios moralinės rimties auros. Visiems šventumas reiškia vidinį įsipareigojimą: jis ne tik ragina būti ištikimus, bet ir reikalauja ištikimybės; ne tik skatina pritarti intelektualiai, bet ir priverčia atsiduoti emociškai. Kad ir kaip būtų vadinama – mana, Brahma ar Švenčiausiąja Trejybe, – tam, kas daugiau nei žemiška, neišvengiamai priskiriama daug lemianti vadovavimo žmogaus elgesiui reikšmė. Lygiai kaip religija niekada nėra vien metafizika, ji nėra ir vien tiktai etika. Manoma, kad moralinis religijos gyvybingumas priklauso nuo to, kaip tiksliai ji išreiškia pamatinę tikrovės prigimtį. Panašu, kad galingas, prievartinis „privalu" išauga iš viską apimančio, teigiančio „yra", ir tokiu būdu pačius specifiškiausius žmogaus veiklai keliamus reikalavimus religija pagrindžia pačiu bendriausiu žmogaus egzistencijos kontekstu.

Šiame antropologiniame darbe kokios nors kultūros moraliniai (ir estetiniai) aspektai, vertinimo elementai, dažnai apibendrinami „etoso" terminu, o kognityviniai, egzistenciniai aspektai vadinami „pasaulėžiūra". Tautos etosas – tai jos gyvenimo tonas, pobūdis ir ypatybė, jos moralinis ir estetinis stilius bei nuotaika; tai – tautos gyvenimo atspindimas požiūris į save ir savo pasaulį. Pasaulėžiūra – žmonių susikurtas juos supančios

esamybės paveikslas; jų supratimas apie save, gamtą ir visuomenę. Ji apima pačias bendriausias tvarkos sampratas. Religinis tikėjimas ir ritualas susiduria vienas su kitu ir vienas kitą sutvirtina; etosas racionaliai pagrindžiamas parodant, kad jis reprezentuoja gyvenimo būdą, nulemtą pasaulėžiūros apibrėžiamos esamos dalykų padėties; o pasaulėžiūra tampa emociškai priimtina, kai yra pateikiama kaip įvaizdis tos esamos dalykų padėties, kurios autentiška išraiška – etoso reprezentuojamas gyvenimo būdas. Šis reikšmingo ryšio tarp tautos turimų verčių ir bendros jos egzistavimo tvarkos demonstravimas – esminis visų religijų elementas, – kad ir kaip tos vertės ar tvarka būtų suprantamos. Kad ir kuo dar religija galėtų būti, iš dalies ji visada mėgina (daugiau užslėptai ir per tiesioginę pajautą nei atvirai ir sąmoningai) išsaugoti fondą bendrų reikšmių, kurias individas vartoja interpretuodamas savo patirtį ir kuriomis vadovaudamasis organizuoja savo elgesį.

Tačiau reikšmės gali būti „kaupiamos" tik simboliuose: kryžiuje, mėnulio pjautuve ar plunksnotoje gyvatėje. Tokie religiniai simboliai, inscenizuojami per apeigas ir persakomi mitais, laikomi – žmonių, kuriems jie šį tą reiškia – apibendrinančiais žinojimą apie tai, koks yra pasaulis, kokio pobūdžio emocinį gyvenimą jis skatina ir kaip jame turi elgtis žmogus. Tokiu būdu šventieji simboliai ontologiją ir kosmologiją susieja su estetika bei morale: savita jų galia pagrįsta simboliams priskiriamu gebėjimu pačiame fundamentaliausiame lygmenyje sutapatinti faktą su verte, tam, kas kitu atveju yra paprasčiausia esamybė, suteikti visapusę normatyvinę svarbą. Kiekviena kultūra turi ribotą tokių simbolių kiekį ir nors teoriškai įmanoma, kad tauta galėtų sukurti visiškai autonomišką, nuo metafizinio referento nepriklausomą verčių sistemą – etiką be ontologijos, – faktiškai tokios tautos dar niekas nerado. Nors tendencija jungti pasaulėžiūrą su etosu ir nėra logiškai būtina, empiriškai ji neišvengiama; nors ji nėra pagrįsta filosofiškai, pragmatine prasme yra universali.

Kaip tokios egzistencinių ir normatyvinių dalykų jungties pavyzdį norėčiau pateikti Jameso Walkerio tirtų oglalų (sijų [Sioux]) informanto žodžius – citatą, kurią radau primirštame klasikiniame

Paulio Radino veikale *Primityvus žmogus kaip filosofas (Primitive Man as a Philosopher)*:

Oglalai tiki, kad ratas yra šventas, nes didžioji dvasia panūdo, kad viskas, išskyrus akmenis, gamtoje būtų apvalu. Akmuo laikomas naikinimo įrankiu. Dangus ir saulė, žemė ir mėnulis yra apvalūs lyg skydai, nors dangus gilus tartum dubuo. Visa, kas kvėpuoja, apvalu it augalo stiebas. Kadangi didžioji dvasia lėmė, kad visi dalykai būtų apvalūs, žmonės ratą turi laikyti šventu, nes jis – simbolis visų gamtoje esančių dalykų, išskyrus akmenis. Taip pat jis simbolizuoja pasaulio kraštą juosiantį lanką, taigi ir keturis ten klajojančius vėjus. Vadinasi, ratas simbolizuoja ir pačius metus. Virš dangaus ratu slenka diena, naktis ir mėnulis. Todėl ratas – tai šių laiko padalų ir galiausiai paties laiko simbolis.

Dėl šių priežasčių oglalai savo tipį* ir gyvenvietes stato apskritas ir per visas ceremonijas sėdi ratu. Ratas simbolizuoja tipį ir prieglobstį. Jei žmogus piešdamas ornamentą pavaizduoja niekaip nepadalytą apskritimą, pastarąjį reikėtų laikyti pasaulio ir laiko simboliu.[1]

Matome, kaip subtiliai apibūdinamas santykis tarp gėrio ir blogio bei šių priešybių įsitvirtinimas pačioje tikrovės prigimtyje. Ratas ir ekscentrinė forma, saulė ir akmuo, sauga ir karas padalijami į priešingas klases, turinčias estetinę, moralinę ir ontologinę reikšmę. Tiesa, šis tvirtinimas pagrindžiamas kiek netipiškai: daugumai oglalų ratas – pastebėtas gamtoje, nupieštas ant bizono odos ar sudarytas saulės šokį šokančių gentainių – tik neanalizuojamas švytintis simbolis, kurio reikšmė ne sąmoningai interpretuojama, o intuityviai pagaunama. Bet simbolio – analizuojamo ar ne – galia kyla, be abejonės, iš jo viską apimančio bendrumo, iš jo gebėjimų efektyviai tvarkyti patirtį. Šventojo rato – moralinę svarbą turinčios gamtinės formos idėja nuolatos teikia oglalų pasauliui naujas reikšmes; ji nuolatos jungia į visumą oglalų patirties elementus, kurie priešingu atveju atrodytų visiškai negretintini ir nesusiejami.

Panašus žmogaus kūno ir augalo stiebo, mėnulio ir skydo, tipio ir gyvenvietės apvalumas suteikia šiems dalykams neaiškiai suvokiamą, bet stipriai juntamą reikšmingumą. Abstrahuotas šis reikšminis bendras elementas gali būti naudojamas

* Šiaurės Amerikos indėnų medžiotojų kilnojamas gyvenamasis būstas – kūginė palapinė, statoma iš kartelių, dengta bizonų ar elnių odomis. (*Red. past.*)

įvairioms apeigoms (pavyzdžiui, rūkoma taikos pypkė – socialinio solidarumo simbolis – kruopščiai perduodama ratu, ir šis formos tyrumas pelno dvasių palankumą) arba pasitelkiamas keistiems moralinės patirties paradoksams bei anomalijoms mitologiškai išaiškinti, pavyzdžiui, apvalus akmuo reiškia formuojamųjų gėrio jėgų pergalę prieš blogį.

II

Religinę sistemą sudaro į tam tikrą tvarkingą visumą suaustų šventųjų simbolių rinkinys. Tikintieji mano, kad ši religinė sistema perteikia tikrą žinojimą – t. y. išmanymą tų esminių sąlygų, kuriomis neišvengiamai tenka gyventi. Ten, kur šie simboliai istoriškai ar filosofiškai nekritikuojami (kaip kad yra daugelyje pasaulio kultūrų), jais išreiškiamų moralinių estetinių normų nepaisantys, netinkamai gyvenantys individai laikomi ne tiek blogais, kiek kvailais, nejautriais ir neišprususiais arba, ypatingo apsileidimo atvejais, bepročiais. Javoje, kur rinkau faktinę medžiagą, sakoma, kad maži vaikai, neišmanėliai, storžieviai, pamišėliai ir baisūs nedorėliai – tai „dar ne javiečiai", o dar ne javiečiai yra dar ne žmonės. Neetišką elgesį javiečiai vadina „netradiciniu", sunkesni nusikaltimai (kraujomaiša, raganavimas, žmogžudystės) paprastai aiškinami nusikaltėlį ištikusiu proto užtemimu, o smulkesni – tuo, kad nusižengėlis „neišmano tvarkos"; be to, tas pats žodis Javoje žymi religijos ir mokslo sąvokas. Taigi moralė dvelkia paprasčiausiu realizmu, praktine išmintimi; o religija remia tinkamą elgesį vaizduodama pasaulį tokį, kokiame minėtas elgesys – vien tik sveikos nuovokos išraiška.

Taigi tai yra vien tiktai sveika nuovoka, mat manoma, kad tarp etoso ir pasaulėžiūros, pritinkamo gyvenimo būdo ir įsivaizduojamos tikrovės struktūros esama paprasto pamatinio atitikimo, t. y. kad etosas ir pasaulėžiūra papildo vienas kitą ir vienas iš kito semiasi reikšmės. Pavyzdžiui, Javoje tokį požiūrį apibendrina dažnai vartojama *tjotjog* sąvoka. *Tjotjog* reiškia „tikti", „atitikti", kaip raktas atitinka spyną, veiksmingi vaistai – ligą, sprendimas – arit-

metikos užduotį, kaip vyras tinka moteriai, kurią ima į žmonas (o jei netinka, pora išsiskirs). Jei jūsų nuomonė sutampa su manąja, mes *tjotjog;* jei mano vardo reikšmė tinka mano būdui (ir tai lemia sėkmę), ši dermė vadinama *tjotjog*. Skanus maistas, teisingos teorijos, geros manieros, patogi aplinka, pageidaujami rezultatai – visa tai *tjotjog*. Plačiausia ir abstrakčiausia prasme du dalykai yra *tjotjog* tada, kai jų sutapimas sudaro rišlią struktūrą, kiekvienam iš jų suteikiančią vertę ir reikšmingumą, kurių atskirai paimti šie dalykai neturi. Šitaip išreiškiama kontrapunktės visatos samprata: svarbiausia, kaip paskiri elementai yra iš prigimties tarpusavyje susiję ir kaip reikia juos sudėstyti, kad būtų išgautas darnus sąskambis ir išvengta disonanso. Kaip ir harmonijos principai, absoliučiai tinkami santykiai būna apibrėžti, nustatyti ir išmokstami; taigi religija, kaip ir harmonija, – tai galų gale tam tikras praktinis mokslas, gaunantis iš faktų vertes, kaip iš garsų gaunama muzika. Konkrečiai paimta *tjotjog* sąvoka būdinga vien javiečiams, bet supratimas, kad gyvenimas tampa visavertis tik tada, kai žmogaus veiksmai dera su kosminėmis sąlygomis, yra plačiai paplitęs.

Tokia kontrapunktė gyvenimo būdo ir šventaisiais simboliais išreiškiamos pamatinės tikrovės sąveika įvairiose kultūrose skiriasi. Navahų etika, išaukštinanti ramų apsisvarstymą, nenuilstamą atkaklumą ir orų atsargumą, antrina didžiai galingos, mechaniškai darnios ir labai pavojingos gamtos įvaizdžiui. Loginis prancūzų legalizmas atliepia nuomonę, kad tikrovė yra racionaliai sutvarkyta, o pirminiai principai aiškūs, tikslūs ir nekintami, tad tereikia juos išskirti, įsiminti ir deduktyviai taikyti kiekvienu konkrečiu atveju. Transcendentalinį moralinį hinduistų determinizmą, pagal kurį socialinis ir dvasinis žmogaus statusas būsimojoje inkarnacijoje tiesiogiai priklauso nuo šiame gyvenime atliekamų veiksmų pobūdžio, karūnuoja ritualinė, su kasta susieta pareigos etika. Atskirai paimta bet kuri plotmė – metafizinė ar normatyvinė – arbitrali, tačiau kartu jos sudaro savotiškai neišvengiamą geštaltą; prancūzų etika navahų pasaulyje (kaip ir hinduistų etika prancūzams) atrodytų tiesiog beprotiška, nes jai trūktų natūralumo ir paprasčiausio aktualumo, kurį ji turi savame

kontekste. Būtent šis aktualumas, galų gale apibūdinantis vienintelį protingą gyvenimo būdą – toks jau tas gyvenimas, – yra svarbiausias tokios etikos autoritetingumo šaltinis. Visi šventieji simboliai tvirtina tą patį: žmogui geriausia gyventi tikroviškai; o skiriasi jie tiktai konstruojamais tikrovės vaizdais.

Tiesa, šventieji simboliai įkūnija ne tik teigiamas, bet ir neigiamas vertes. Jie parodo, kad egzistuoja ne tik gėris, bet ir blogis ir tarp jų vyksta kova. Vadinamoji blogio problema – tai iš tiesų pasaulėžiūros terminais formuluojama tikroji individo viduje ar išorėje slypinčių griaunamųjų jėgų prigimtis – toks žmogžudysčių, nederliaus, ligų, žemės drebėjimų ar skurdo interpretavimas, kuris leidžia kaip nors susitaikyti su šiais reiškiniais. Paskelbti blogį fundamentaliai netikru – kaip daro indų religijos ar kai kurios krikščionybės atmainos – tik viena galimų ir nelabai paplitusių išeičių; daug dažniau blogio tikroviškumas pripažįstamas bei apibūdinamas ir reikalaujama tam tikro protingo bei tinkamo, jo paties prigimties sąlygojamo santykio su juo: rezignacijos, aktyvaus pasipriešinimo, hedonistiško vengimo, savęs kaltinimo ir atgailos ar nuolankaus maldavimo pasigailėti. Afrikos azandžių, manančių, kad visas natūralias nelaimes (mirtis, ligas, nederlius) sukelia mechaniškai raganavimu išreiškiama vieno žmogaus neapykanta kitam, reakcija į blogį labai paprasta ir praktiška: su juo susidorojama patikimais pripažintais būrimais, leidžiančiais surasti raganių, ir tradiciškais socialinio spaudimo metodais, kuriais bandoma priversti pastarąjį mesti savo piktus darbus; o jei įtikinti nepavyksta, imamasi labai veiksmingos kerštos magijos ir raganius užmušamas. Melanezijos manų įsitikinimą, kad liga, mirtis ar finansinė nesėkmė ištinka dėl slaptos nuodėmės (vedybinės neištikimybės, vagystės ar melavimo), žeidžiančios namų dvasios dorovinį jautrumą, papildo itin pabrėžiama viešos išpažinties ir atgailos svarba, nes manoma, kad tik tokiu būdu galima protingai susidoroti su blogiu. Javiečių nuomone, blogis kyla iš netramdomos aistros ir jį galima pažaboti išsivaduojant iš aistrų bei kontroliuojant save. Taigi ir tai, ką tauta garbina, ir tai, ko bijo ar neapkenčia, yra atspindima jos pasaulėžiūros, simbolizuojama jos religijos ir kartu parodoma viso jos gyvenimo. Tautų etosai vienas nuo kito skiriasi ne tik išaukšti-

namomis dorybėmis, bet ir smerkiamomis niekšybėmis; stilizuojamos ne tik tautos vertybės, bet ir ydos.

Religijos įtaka socialinių verčių formavimuisi remiasi religinių simbolių gebėjimu formuluoti tokį pasaulį, kurio pamatinės sudedamosios dalys ir yra minėtosios vertės bei joms priešiškos jų įgyvendinti neleidžiančios jėgos. Religija perteikia žmogaus vaizduotės galią konstruoti tokios tikrovės vaizdinį, kurioje, pacituosiu Maxą Weberį, „įvykiai ne tiesiog ima ir įvyksta, bet turi reikšmę ir įvyksta dėl savo reikšmės". Atrodo, kad kokia nors kultūra ar koks nors individas gali jausti didesnį ar mažesnį poreikį pagrįsti vertes metafiziškai, tačiau panašu, kad troškimas suteikti savo įsitikinimams kokį nors faktinį pagrindą yra praktiškai universalus; paprastas konvencionalumas patenkina tikrai nedaugelį bet kurios kultūros žmonių. Nors religijos vaidmuo skirtingais laikais, įvairiems žmonėms bei įvairiose kultūrose ir skiriasi, suvienydama etosą ir pasaulėžiūrą ji suteikia socialinių verčių visumai tai, kas galbūt svarbiausia, kad šios vertės taptų privalomos: „objektyvią" išvaizdą. Šventieji ritualai ir mitai vertes vaizduoja ne kaip subjektyvius žmogaus pasirinkimus, bet kaip tam tikru būdu sutvarkyto pasaulio primetamas būtinas gyvenimo sąlygas.

III

Žmonių šventais laikomi simboliai (ar simbolių kompleksai) labai įvairūs. Įmantrūs australų įšventinimo ritualai, sudėtingos filosofinės maorių pasakos, dramatiški eskimų šamanų pasirodymai, žiaurios actekų žmonių aukojimo apeigos, pašėlusios navahų gydymo ceremonijos, didžiulės bendruomeninės Polinezijos tautelių šventės, – visi šie ir daugelis kitų pavyzdžių vienai ar kitai tautai atrodo įtaigiausiai perteikiantys tai, ką ji žino apie gyvenimą. Be to, dažnai tauta turi daugiau nei vieną simbolių kompleksą: garsieji Malinowskio trobrianiečiai su vienodu užsidegimu atlieka ir sodininkystės, ir prekybos ritualus. Sudėtinėje civilizacijoje, tokioje kaip javiečių, kurioje tebejuntama labai stipri hinduizmo,

islamo ir pagonybės įtaka, galima pasirinkti vieną iš keleto simbolių kompleksų, atskleidžiantį kurį nors etoso ir pasaulėžiūros jungties aspektą. Aiškiausią ir tiksliausią supratimą apie javiečių verčių ir metafizikos santykį galime susidaryti trumpai išanalizavę vieną iš Javoje labiausiai įsišaknijusių ir ištobulintų meno formų, kuri kartu yra ir religinis ritualas, – lėlių šešėlių teatrą, arba vajangą [*wajang, wayang*].

Šešėlių teatras gavo šį vardą dėl to, kad spektakliai vaidinami didžiulius šešėlius ant balto ekrano metančiomis, iš odos iškirptomis plokščiomis, mėlyna, raudona, juoda ir aukso spalvomis nudažytomis lėlėmis. Dalangas – šiuo vardu vadinamas lėlininkas – sėdi ant kilimėlio priešais ekraną; virš jo galvos kabo žibalinė lempa; o už jo įsitaiso gamelanas – mušamųjų orkestrėlis. Priešais lėlininką tyso banano medžio kamienas, į kurį įsmeigtos prie vėžlio kiauto rankenėlių pritvirtintos lėlės. Spektaklis trunka visą naktį. Per jį dalangas traukia iš rąsto reikiamas lėles ir iškelia jas kuria nors ranka virš galvos taip, kad marionetė atsidurtų tarp lempos ir ekrano. Iš dalango pusės, kur tradiciškai sėdėti leidžiama tik vyrams, žiūrovai mato ir pačias lėles, ir ekrane pasirodančius didžiulius jų šešėlius; kitoje ekrano pusėje susirinkę vaikai ir moterys mato tik šešėlius.

Dažniausiai vaidinamos istorijos – epizodai iš Indijos epo *Mahabharata*, perkelti į javietišką aplinką ir šiek tiek prie jos pritaikyti. (Kartais vaidinami pasakojimai iš *Ramajanos*, bet jie nėra tokie populiarūs.) Vaidinimų cikle veikia trys pagrindinės personažų grupės. Pirma, pasirodo dievai ir deivės su Šiva ir jo žmona Durga priešakyje. Kaip ir graikų epuose, dievai toli gražu nėra teisingi, jie turi žmogiškų silpnybių ir aistrų bei atrodo labai susidomėję šio pasaulio įvykiais. Antra, spektaklyje vaidina karaliai bei didikai, iš kurių, teoriškai, ir kilo šiandienos javiečiai. Dvi pagrindinės didikų giminės – Pandavai ir Kauravai. Pandavai – tai penki garsūs broliai didvyriai: Judhišthira, Bhyma, Ardžuna ir identiški dvyniai Nakula bei Sahadeva, dažniausiai juos lydi patarėjas ir gynėjas Krišna – Višnaus įsikūnijimas. Kauravai, kurių priskaičiuojama šimtas, yra Pandavų pusbroliai. Jie iš Pandavų paveržia Ngastinos karalystę ir kova dėl šių ginčytinų žemių tampa

pagrindine vajango tema; kaip pasakojama *Bhagavadgytoje*, kulminaciją kova pasiekia brolžudiškame Bratadžudos kare, kuriame Pandavai nugali Kauravus. Trečia, originali hinduizmo personažų sudėtis papildoma ir javiečių kultūros atstovais – didžiaisiais juokdariais Semaru, Petruku ir Garengu, nuolatiniais Pandavų palydovais, tarnaujančiais šiai giminei bei ją saugančiais. Semaras, anų dviejų tėvas, – tai dievas žmogišku pavidalu, Šivos – dievų valdovo – brolis. Šis visų javiečių dvasinis globėjas, saugantis juos nuo jų atsiradimo iki pat pasaulio pabaigos, – storas ir nerangus kvailys – turbūt yra svarbiausia figūra visoje vajango mitologijoje.

Vajangą sudaro trijų rūšių veiksmai: yra „kalbėjimo" epizodų, per kuriuos dvi priešiškų didikų grupės susiduria ir aptaria tarpusavio santykius (dalangas imituoja visus balsus); taip pat kautynių vaizdų, kai, nepasiekusios susitarimo diplomatijos keliu, abi didikų grupės stoja į mūšį (dalangas tranko lėles vieną į kitą ir koja muša terkšlę, kurios skambesys simbolizuoja karo garsus); ir galiausiai vaidinamos pašaipios komiškos scenos, per kurias juokdariai pajuokia didikus, vieni kitus ir, jei dalangas sumanus, kai kuriuos žiūrovus bei vietinius karaliukus. Apskritai visų trijų rūšių epizodai atitinkamai paskirstomi per viso vakaro pasirodymą. Deklamavimo scenos vaidinamos daugiausia pradžioje, komiškos – maždaug per vidurį, o karo – pabaigoje. Nuo devintos valandos iki vidurnakčio įvairių karalysčių politiniai vadovai susiduria vieni su kitais ir suformuoja pasakojimo karkasą – vajango herojus nori vesti kaimyninio karaliaus dukterį; pavergta šalis siekia laisvės, ir taip toliau. Nuo dvyliktos iki trečios valandos, ar panašiai, veiksmas komplikuojasi – atsiranda kitas pretendentas į princesės ranką; imperialistinė valstybė atsisako suteikti laisvę savo kolonijai. Galiausiai šios komplikacijos išsprendžiamos paskutinėje spektaklio dalyje (ji baigiasi auštant). Kyla neišvengiamas karas, kuriame herojai triumfuoja, – šis veiksmas vainikuojamas trumpu įvykusių vedybų ar atgautos laisvės atšventimu. Vakaruose išsilavinimą gavę javiečių intelektualai dažnai vajangą lygina su sonata: jis prasideda temos ekspozicija, toliau tema plėtojama bei komplikuojama, ir galiausiai pabaigoje ji išsprendžiama ir glaustai pakartojama.

Vajangą žiūrintį vakarietį išsyk nustebina ir paralelės su Shakespeare'o istorijos kronikomis. Ilgos ceremonijų scenos karaliaus dvare su atvykstančiais ir iškeliaujančiais pasiuntiniais, besikaitaliojančios su trumpais, įtemptais kelionių epizodais miškuose ir pakelėse; dvigubas siužetas; šiurkščia, liaudiška, bet gyvenimo išmintimi pagrįstos etikos prisodrinta kalba šnekantys juokdariai, parodijuojantys didikų elgseną, jų rafinuotą kalbą bei žongliravimą idealizuotomis garbės, teisingumo ir pareigos sąvokomis; ir galų gale kylantis karas, kuriame, kaip ir Šrusbario ar Azenkuro susirėmimuose, nugalėtasis lieka sumuštas, bet vis tiek garbingas, – visa tai primena Shakespeare'o istorines dramas. Nepaisant feodalinių kodeksų paviršutinių panašumų, vajango pasaulėžiūra iš esmės vargu ar tokia pati kaip Elžbietos laikų. Pagrindinį žmogaus veiksmų foną čia sudaro ne išorinis kunigaikštysčių ir politinių galių, o vidinis jausmų ir troškimų pasaulis. Tikrovės ieškoma ne už savasties ribų, bet pačioje savastyje; taigi vajangas inscenizuoja ne politinę filosofiją, bet metafizinę psichologiją.

Javiečiams (bent tiems, kurių mąstyseną labiausiai yra paveikęs hinduistinis-budistinis II–XV amžiaus Javos periodas) subjektyvios patirties srautas visu savo fenomenologišku netarpiškumu perteikia visą visatos mikrokosmą; takaus vidinio minčių ir jausmų pasaulio gelmėse jie mato pačios aukščiausios tikrovės atspindį. Geriausiai šią į vidų nukreiptą pasaulėžiūrą išreiškia *rasa* samprata, kurią javiečiai taip pat pasiskolino iš Indijos ir taip pat savaip perinterpretavo. *Rasa* turi dvi pagrindines reikšmes: „jautimas" ir „reikšmė". „Jautimas" yra vienas iš penkių tradicinių javiečių pojūčių – matymo, girdėjimo, kalbėjimo, uodimo ir jautimo; jis turi visus tris „jautimo" aspektus, kuriuos mes remdamiesi savo penkių juslių sistema priskiriame skirtingiems jutimams: skonio jutimą liežuviu, lytėjimo pojūtį kūnu ir emocinį „jautimą" „širdimi", pavyzdžiui, liūdesį ar džiaugsmą. Banano skonis yra jo *rasa*; kąsnis – irgi *rasa*; skausmas – *rasa*; taip pat ir aistra. Kaip „reikšmė", *rasa* pasitelkiama įvardyti laiškuose, eilėraščiuose ar paprasčiausiai kasdienėje kalboje vartojamiems žodžiams, turintiems potekstę, suponuojantiems aliuziją (o potekstės ir aliuzijos

labai svarbios javiečių bendravimui ir visuomeniniams santykiams). Ši *rasos* reikšmė bendrai apibūdina ir elgesio išraiškas: ji pažymi šokio judesių, mandagių gestų ir panašių dalykų paslėptą prasmę, numanomą jų „jautimą". Antrąja, semantine prasme *rasa* taip pat reiškia „aukščiausią prasmę" – mistinėmis pastangomis atrandamą slapčiausią reikšmę, kurios išaiškinimas išsprendžia visas žemiškos egzistencijos dviprasmybes. *Rasa*, pasak vieno aiškiausiai mintis dėsčiusių mano informantų, – tai tas pats kas gyvenimas: visa, kas gyva, turi *rasą*, o kas turi *rasą* – gyvena. Vienintelis būdas tiksliai perteikti šį javiečių posakį – pateikti du jo vertimus: visi, kas gyvena, jaučia, o visi, kas jaučia, – gyvena; arba visa, kas gyva, turi reikšmę ir visa, kas turi reikšmę, – yra gyva.

Suteikę žodžiui *rasa* abi – „jautimo" ir „reikšmės" – reikšmes, kai kurie mąslesni javiečiai sugebėjo išrutulioti labai sudėtingą fenomenologinę viską siejančios subjektyvios patirties analizę. Kadangi „jautimas" ir „reikšmė" iš principo – tas pats, ir dėl tos priežasties intensyviausias religinis išgyvenimas *subjektyviame* lygmenyje yra taip pat ir aukščiausia *objektyvi* religinė tiesa, empirinė vidinės percepcijos analizė kartu tampa ir metafiziniu išorinės tikrovės tyrimu. Atsižvelgiant į tai – ir į esamus (kartu ir subtilius, ir detalius) nepaisymus, kategorizavimus bei jungtis, – moraliniu ar estetiniu atžvilgiu svarstomų žmogaus veiksmų vertinimo būdas paremiamas tuos veiksmus atliekančio individo emociniu gyvenimu. Šis principas galioja ir kai veiksmai suvokiami iš vidaus kaip savo paties, ir kai jie stebimi iš šalies kaip kitų elgesys: kuo rafinuotesni jausmai, tuo skvarbesnis supratimas; kuo iškilesnė moralė, tuo gražesni išoriniai bruožai – rūbai, judesiai, kalba ir panašiai. Todėl emocinės ekonomikos valdymas yra didžiausias individo rūpestis, suteikiantis galutinį racionalų paaiškinimą visam kitam. Dvasiškai išprusęs žmogus tvirtai saugo savo psichologinę pusiausvyrą, nuolatos stengiasi palaikyti jos ramią tvirtybę. Anot dažnai vartojamo palyginimo, žmogaus vidinis gyvenimas turi būti tykus kaip tyro vandens ežerėlis lengvai įžiūrimu dugnu. Taigi pirmiausias žmogaus tikslas – pasiekti emocinės ramybės būseną, nes aistra – primityvus jausmas, pritinkantis tik vaikams, gyvuliams, bepročiams, storžieviams ir užsieniečiams.

Bet galutinis tikslas, kurį leidžia pasiekti emocinės ramybės būsena, – tai *gnosis* – tiesioginis aukščiausiosios *rasos* suvokimas.

Taigi javiečių religija (ar bent ši jos atmaina) yra mistinė: pasitelkus dvasines disciplinas Dievas randamas savasties, kaip grynosios *rasos*, gelmėje. Atitinkamai javiečių etikos (ir estetikos) centre yra afektai, tačiau ji nėra hedonistinė: emocinė pusiausvyra, tam tikras jausmų lėkštumas, keista vidinė ramybė javiečiams – vertingiausia psichologinė būklė, išties didingo būdo ženklas. Žmogus privalo siekti prasiskverbti anapus kasdienio gyvenimo emocijų, prie tikrojo visuose iš mūsų glūdinčio jausmo-reikšmės. Galų gale džiaugsmas ir liūdesys – tai vienas ir tas pats. Ašaros rieda ir juokiantis, ir verkiant. Be to, laimė ir nelaimė išgyvenama viena per kitą: šiandien laimingas – rytoj ne, dabar nusiminęs – rytoj laimingas. Racionalus, išprusęs, „išmintingas" žmogus siekia ne laimės, o ramaus atsiribojimo, išlaisvinančio iš nesibaigiančio svyravimo tarp pasitenkinimo ir nusivylimo. O pagrindinis beveik visą šią moralę apimančio javiečių etiketo principas – draudimas drumsti kito ramybę staigiais gestais, garsia šneka arba bet kokiais kitais trikdančiais, iš pusiausvyros išmušančiais veiksmais, – daugiausia dėl to, kad jie savo ruožtu gali paskatinti kitą žmogų pasielgti kaip nors netikėtai ir tokiu būdu prarasti savo vidinę ramybę. Pažvelkime į javiečių pasaulėžiūrą: jie turi mistinių jogos tipo technikų (meditaciją, žvakių liepsnos stebėjimą, tam tikrų žodžių ar žodžių junginių kartojimą) ir labai sudėtingų spekuliatyvių teorijų apie emocijas ir jų sąsają su ligomis, gamtos objektais, visuomeninėmis institucijomis ir t. t. O javiečių etosui būdinga pabrėžti prislopintos kalbos, gestų ir aprangos nuosaikumo, rafinuoto jautrumo savo bei kitų menkiausiems nuotaikos pakitimams ir pastovaus, iš anksto griežtai suplanuoto elgesio moralinę svarbą. „Jei pradėjai eiti į šiaurę, eik į šiaurę, – sako javiečių patarlė, – nesuk į rytus, vakarus ar pietus." Religija ir etika, mistika ir etiketas siekia vieno – nesudrumsčiamos ramybės, apsaugančios tiek nuo išorinių, tiek nuo vidinių trikdžių.

Tiesa, priešingai nei Indijoje, ši ramybė turi būti įgyjama pasiliekant pasaulyje ir visuomenėje, o ne atsiskyrus nuo jų. Tai yra tokia pasaulietiška, net, sakyčiau, praktiška mistika, kokia matyti

šiose mano parinktose dviejų smulkių Javos pirklių, mistinės bendruomenės narių, pasakojimo ištraukose:

Jis sakė, kad bendruomenei rūpi išmokyti žmogų nekreipti per daug dėmesio į pasaulietinius dalykus, pernelyg nesirūpinti kasdienio gyvenimo reikalais. Jis sakė, tai labai sunku padaryti. Jo žmonai, jis pasakojo, kol kas dar nelabai sekasi pasiekti tokią būseną, ir žmona jam pritarė: pavyzdžiui, ji vis dar mėgsta važinėtis automobiliais, o jam tai jau neberūpi – jis gali arba važiuoti automobiliu, arba apsieiti be jo. Tam reikia labai ilgai mokytis ir medituoti. Pavyzdžiui, privalai nusiteikti, kad tau nerūpėtų, ar pirkėjas pirks medžiagos, ar ne... tada tampi emociškai atsiribojęs nuo prekybinių rūpesčių ir tiesiog galvoji apie Dievą. Bendruomenė stengiasi kreipti žmones Dievo link ir vengia susisaistymo su kasdienybe.

...Kodėl jis meditavo? Jis atsakė, – tik tam, kad nuramintų širdį, pasiektų vidinę ramybę ir nebūtų lengvai pažeidžiamas. Pavyzdžiui, jei nusiminęs prekiausi medžiaga, gali parduoti šešiasdešimties rupijų vertės rietimą už keturiasdešimt. Jei žmogus ateina pas mane, o mano mintys neramios, tai aš nieko negaliu jam parduoti... Paklausiau jo – tai kodėl renkatės į susibūrimus, kodėl nemedituojate namie? O jis atsakė, kad visų pirma ramybės reikia siekti ne atsiskiriant nuo visuomenės, o pasiliekant joje, tarp žmonių, – tik ramia širdimi.

Vajangas įvairiais būdais išreiškia šią mistinės-fenomenologinės pasaulėžiūros ir į etiketą orientuoto etoso sintezę. Pirmiausia ji ryškiausiai atsiskleidžia per išraiškią ikonografiją. Paprastai aiškinama, kad penki Pandavai atstovauja penkiems jutimams, kuriuos individas turi sujungti į nedalią psichologinę jėgą, kad pasiektų pažinimą [*gnosis*]. Meditacijai reikia, kad jutimų „bendradarbiavimas" būtų toks glaudus, kokiu garsėja visada išvien veikiantys penki broliai herojai. Lėlių šešėliai tapatinami su išoriniu žmogaus elgesiu, o pačios lėlės – su jo savastimi; tai reiškia, kad išorinės regimos žmogaus (kaip ir lėlių) elgsenos – tai tiesioginė vidinės pamatinės psichologinės tikrovės išraiška. Pati lėlių išvaizda turi akivaizdžią simbolinę reikšmę: Bhymos sarongas yra raudonos, baltos ir juodos spalvos, nes raudona reiškia drąsą, balta – tyrumą, o juoda – valingumą. Kiekvienas akompanuojančio gamelano orkestrėlio motyvas simbolizuoja tam tikrą emociją, kaip ir tam tikrose spektaklio vietose dalango dainuojamos eilės, ir taip toliau. Antra, ši sintezė dažnai išreiškiama parabole, tokia kaip

Bhymos „tyro vandens" paieškų istorija. Savo klajonėse – ieškodamas, kaip jam buvo pasakyta, jį nepažeidžiamą padarysiančio vandens – Bhyma nužudo daug pabaisų ir pagaliau sutinka mažojo pirštelio dydžio dievą – tikslią savo paties kopiją. Įlindęs pro burną į šio miniatiūrinio savo paties veidrodinio atspindžio kūną, dievo viduje jis išvysta visą pasaulį, su visomis jo detalėmis, o išlindęs lauk, iš dievo lūpų išgirsta, kad iš viso nėra jokio „tyro vandens", o stiprybė glūdi žmogaus viduje. Tada Bhyma pradeda medituoti. Trečia, kartais moralinis spektaklio turinys interpretuojamas kaip analogija: lėlės absoliučiai pavaldžios dalangui, kaip žmogus – Dievui; o mandagių kalbų ir žiaurių karų kaitaliojimasis laikomas šiuolaikinių tarptautinių santykių paralele – kol diplomatai kalbasi, tęsiasi taika; kai kalbos nutrūksta, kyla karas.

Bet nei ikonos, nei parabolės, nei moralinės analogijos nėra vajange pagrindinės priemonės, kuriomis reiškiama javiečių sintezė; mat spektaklis, kaip visuma, paprastai suprantamas kaip paprasčiausios subjektyvios individo patirties inscenizavimas suteikiant jai tiek moralinę, tiek daiktišką išraišką:

> Jis [pradinių klasių mokytojas] pasakė, kad pagrindinis vajango tikslas – nupiešti vidinių minčių ir jausmų paveikslą, vidiniam jautimui suteikti matomą formą. Jis pridėjo, kad, jei kalbėtume konkrečiau, vajangas vaizduoja amžiną žmoguje vykstančią kovą tarp to, ką jis norėtų veikti, ir to, ką, jo manymu, jis privalo daryti. Tarkim, tu nori ką nors pavogti. Tačiau kartu kažkas tavo viduje neleidžia tau to padaryti, sulaiko, kontroliuoja tave. Tai, kas nori pavogti, vadinama valia, tai, kas sulaiko, – ego. Tokie potraukiai kasdien graso sužlugdyti individą, sugniuždyti jo mintis ir iškreipti jo elgesį. Šie potraukiai vadinami *goda*, o *goda* yra tai, kas ką nors užplūsta ir erzina. Pavyzdžiui, užsuki į kavinę, kurioje valgo draugai. Jie pakviečia tave prisidėti ir tu imi kovoti su savimi – ar turėčiau su jais valgyti... ne, aš jau pavalgiau ir galiu persivalgyti... bet maistas atrodo toks skanus... ir t. t., ir t. t.
>
> Vajange įvairias grėsmes bei troškimus – *godas* – vaizduoja šimtas Kauravų, o sugebėjimą valdytis – penki jų pusbroliai Pandavai ir Krišna. Iš pažiūros šios istorijos neva pasakoja apie kovą dėl žemių. Šitaip jos yra vaizduojamos tam, kad spektaklio žiūrovams atrodytų tikroviškos, kad abstrakčius *rasos* bruožus būtų galima išreikšti konkrečiomis išorinėmis detalėmis, kurios patrauktų publiką, atrodytų jai tikros ir kartu perteiktų vidinę šių įvaizdžių reikšmę. Pavyzdžiui, vajangas vaizduoja begalę

karų, ir šie pasibaigiantys ir vėl prasidedantys karai iš tikrųjų turi simbolizuoti nuolatinę vidinę kiekvieno žmogaus gyvenime vykstančią kovą tarp niekingų ir taurių jo paskatų.

Vėlgi šio javiečio pateikta vajango interpretacija yra labiau apmąstyta nei daugelio kitų: vidutiniam javiečiui vajangas paprasčiausiai „patinka" be jokių jo reikšmės aiškinimų. Tiesa, kaip ratas sistemina oglalų patirtį, nepaisant to, ar paskiras sijų genties atstovas pajėgia nusakyti jo prasmę, o tiksliau, nepaisant to, ar jam kada nors prireikia tai daryti, taip ir šventieji vajango simboliai – muzika, veikėjai, pats veiksmas – suteikia formą kasdienei javiečių patirčiai.

Pavyzdžiui, įprasta manyti, kad kiekvienas iš trijų vyresniųjų Pandavų atskleidžia skirtingą emocinę moralinę dilemą, susijusią su viena ar kita pagrindine javiečių vertybe. Judhišthira, vyriausias brolis, pernelyg gailiaširdis. Jis negali veiksmingai valdyti šalies, nes, kai tik kas paprašo jo žemių, turtų ar maisto, iš pasigailėjimo visko duoda, o pats lieka begalis neturtėlis, mirštąs badu. Judhišthiros priešai naudojasi jo gailestingumu, kad apgautų jį ir išvengtų jo atpildo. O Bhyma laikomas užsispyrusiu ir nepalenkiamu. Kartą ką nors suplanavęs, jis žengia tiesiai iki galo, kol pasiekia tikslą, jis nesidairo į šalis, nepasuka iš kelio ir nesustoja pailsėti, – jis „eina į šiaurę". Dėl šių savybių Bhyma dažnai būna per skubrus ir įkliūva į bėdą, kurios būtų galėjęs išvengti. Trečias brolis Ardžuna – tikras teisingumo įsikūnijimas. Jo gerumas kyla iš pasipriešinimo blogiui, jis gina žmones nuo neteisybės, narsiai, be atodairos kaunasi už teisingumą. Tačiau Ardžuna visiškai nepažįsta gailesčio ir nė kiek neatjaučia piktadarių. Žmonių darbus jis teisia pagal dievišką moralės kodeksą, todėl dažnai teisingumo vardu elgiasi šaltai, žiauriai ir brutaliai. Visas tris vertybines dilemas galima išspręsti vienodai – mistine įžvalga. Kartu su esminiu tikrosios žmogaus padėties supratimu – tikruoju aukščiausiosios *rasos* suvokimu – atsiranda ir gebėjimas iš Judhišthiros gailiaširdiškumo, Bhymos valios veikti ir Ardžunos teisingumo jausmo suformuoti tikriausią moralinę perspektyvą, suteikiančią emocinį atsiribojimą ir vidinę ramybę šiame besikeičiančiame pasaulyje, bet kartu leidžiančią ir net reikalaujančią jame kovoti už

tvarką ir teisingumą. Būtent šią jungtį spektaklyje aiškiausiai ir parodo neišardoma Pandavų, nuolatos gelbstinčių vieni kitus nuo jų dorybių trūkumų, vienybė.

Kaip tada reikėtų aiškinti tokį prieštaringą Semarą? Jis – ir dievas, ir juokdarys, žmogaus dvasinis globėjas ir kartu jo tarnas, tobuliausios dvasios ir visiškai netašytos išvaizdos. Vėlgi peršasi palyginimas su istorinėmis dramomis ir šiuo atveju su Falstafu. Kaip ir Falstafas, Semaras – simbolinis pjesės veikėjų tėvas. Kaip ir Falstafas, jis storas, juokingas, turintis daug gyvenimiškos išminties; ir atrodo, kad didžiulis Semaro, kaip ir Falstafo, amoralumas atlieka bendrą pačios dramos skelbiamų verčių kritiką. Tikriausiai abi šios figūros primena, kad, nepaisant perdėm išdidžių religinių fanatikų ir beatodairiškų griežtos moralės sergėtojų tvirtinimų, žmogaus pasaulėžiūra negali būti visiškai išsami, darni ir viską apimanti ir už visų pretenzijų į absoliutų ir galutinį žinojimą slypi nuojauta, jog žmogaus gyvenimas yra neracionalus todėl, kad neapibrėžiamas. Kilmingiesiems rafinuotiems Pandavams Semaras primena jų žemą, gyvuliską kilmę. Jis priešinasi bet kokiam bandymui žmones paversti dievais, o natūralių atsitiktinumų pasaulį – dieviškąja absoliučia tvarka, taigi bet kokiam mėginimui užbaigti amžiną psichologinę-metafizinę kovą.

Viename vajango pasakojime mistikos mokytojo pavidalą įgavęs Šiva nusileidžia į žemę, kad suvestų Pandavus su Kauravais ir šie pradėtų tartis dėl taikos. Jam neblogai sekasi. Priešinasi tiktai Semaras. Šiva liepia Ardžunai nužudyti Semarą, kad Pandavai ir Kauravai galėtų gyventi drauge ir liautųsi amžinai tarpusavyje kovoję. Ardžuna nenori žudyti Semaro, nes jį myli, bet trokšta galutinai išspręsti nesutarimus tarp pusbrolių ir iškeliauja pas Semarą jo nužudyti. O Semaras jam sako: „Tai šitaip tu man atsidėkoji už tai, kad visur tave sekiau, ištikimai tau tarnavau ir tave mylėjau". Tai labiausiai širdį gniaužianti spektaklio akimirka – Ardžuna labai susigėsta, tačiau, ištikimas savo teisingumo nuostatai, vis tiek siekia įvykdyti savo pareigą. Tada Semaras pareiškia: „Ką gi, aš susideginsiu pats". Jis sukuria laužą ir žengia į jį. Tačiau ugnyje nežūsta, bet įgauna savo dieviškąjį pavidalą ir nugali Šivą kovoje. Ir tada tarp Pandavų ir Kauravų vėl kyla karas.

Tikriausiai ne kiekvienos tautos pasaulėžiūra turi taip vaizdžiai išplėtotą iracionalumo būtinybės sampratą ir kartu tokį aiškų suvokimą, kad blogio problema neišsprendžiama. Bet tikriausiai toks simbolinis bet kuria forma – apgaviko, juokdario, tikėjimo raganavimu ar prigimtinės nuodėmės sąvoka – išreikštas priminimas, kad žmonių pretenzijos į religinį ir moralinį neklaidingumą tuščios, yra patikimiausias tautos dvasinės brandos ženklas.

IV

Pastaruosius kelerius metus visuomenės moksluose ir filosofijoje tapęs nepaprastai populiarus požiūris į žmogų kaip į simbolizuojantį, konceptualizuojantį, reikšmių ieškantį gyvūną atveria visiškai naują galimybę ne tik kitaip analizuoti pačią religiją, bet ir suprasti, kokios yra religijos ir verčių sąsajos. Paskata patirčiai suteikti prasmę, formą ir tvarką akivaizdžiai tokia pati tikra ir nenumaldoma kaip ir geriau žinomi biologiniai poreikiai. Taigi atrodo nebūtina ir toliau simbolinę veiklą (religiją, meną, ideologiją) interpretuoti tiktai kaip prastai užmaskuotą ko nors kita, nei ji iš tikrųjų yra, išraišką. Reikėtų pažvelgti į ją kaip į mėginimą suteikti kokias nors orientacijas nesuprantamame pasaulyje gyventi negalinčiam organizmui. Jei simboliai, perfrazuosiu Kennethą Burke'ą, yra strategijos situacijai aprėpti, mes turime kreipti daugiau dėmesio į tai, kaip žmonės apibūdina situacijas ir kaip su jomis tvarkosi. Šis akcentas nereiškia, kad tikėjimus ir vertes reikia perkelti iš psichobiologinio ir socialinio konteksto į „grynosios reikšmės" sritį, bet jis tikrai pabrėžia, kad labai svarbu tokius tikėjimus ir vertes analizuoti vartojant specialiai simbolinei medžiagai aiškinti sukurtas sąvokas.

Šiame darbe vartojamos sąvokos – etosas ir pasaulėžiūra – yra nevienprasmės ir netikslios; jos – veikiau tam tikra prototeorija, tikslesnės analitinės struktūros pirmtakės. Bet net ir jų pakanka antropologams, kad šie pradėtų plėtoti tokį požiūrį į verčių tyrinėjimus, kuris labiau nušviestų, o ne darytų sunkiai suprantamą esminį, su normatyviniu elgesio reguliavimu susijusį procesą.

Beveik neabejotinai galima tikėtis, kad, jei šis sudėtingos teorijos, į empiriką orientuotas, simbolių vaidmenį pabrėžiantis verčių tyrinėjimo būdas bus taikomas, sumažės tokių analizių, kurios bando moralinę, estetinę ir kitokią normatyvinę veiklą aprašyti ne į tokios veiklos stebėjimą orientuotų, bet vien loginiais samprotavimais pagrįstų teorijų terminais. Tartum bitės, skraidančios prieš visus aeronautikos teorijos dėsnius (pagal kuriuos jos skristi neturėtų), veikiausiai neabejotina žmonių dauguma, nepaisydama filosofų profesionalų pateiktų nugludintų ir, jų pačių požiūriu, nepriekaištingų „natūralistinio paklydimo" refleksijų, nuolatos iš faktinių prielaidų daro normatyvines išvadas (ir iš normatyvinių prielaidų – faktines išvadas, nes etoso ir pasaulėžiūros sąveika abipusė). Reikėtų tokios verčių teorijos, kuri ieškodama tiek postūmio, tiek patvirtinimo domėtųsi realių žmonių – gyvenančių realiose bendruomenėse ir priklausančių realioms kultūroms – elgesiu. Ji leistų mums palikti praeity abstrakčius ir gana scholastiškus argumentus (kuriais vis grindžiamas ribotas klasikinių nuostatų skaičius ir kurie taip retai besužiba naujumu, kad vargu ar tebeatrodo mums patrauklūs) ir mes galų gale pamažu pamatytume, kokios yra vertės ir kaip jos veikia. Kai tik įsibėgės šio mokslinės verčių analizės sumanymo įgyvendinimas, filosofinės diskusijos apie etiką taps svaresnės. Šis procesas nepakeičia moralės filosofijos aprašomąja etika, o suteikia moralės filosofijai empirinę bazę ir gerokai pažangesnių nei Aristotelio, Spinozos ar G. E. Moore'o turėtų sąvokų korpusą. Toks specifinis mokslas kaip antropologija analizuodamas vertes siekia ne išstumti filosofinius tyrinėjimus, o padaryti juos aktualius.

[1] P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher*, New York, 1957, p. 227.

Versta iš Clifford Geertz, „Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols", in idem, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 126–141.

VII. IDEOLOGIJA KAIP KULTŪROS SISTEMA

I

Taip jau nutiko, kad pats „ideologijos" terminas tapo visiškai ideologizuotas. Tai vienas kiek ironiškų šiuolaikinės mąstymo istorijos aspektų. Sąvoka, kažkada reiškusi tik gal pernelyg intelektualias, nepraktiškas, bet visada idealistines politines nuostatas, – kažkieno, gal Napoleono, pavadintas „visuomeniniais meilės romanais", – dabar yra suprantama, anot *Websterio* žodyno, kaip „teiginių, teorijų ir tikslų komplektas, sudarantis politinę socialinę programą, kurioje dažniausiai esama akivaizdžios propagandos. Pavyzdžiui, Vokietijoje fašizmas buvo priderintas prie nacių *ideologijos*". Kaip matome, šiuolaikinis apibrėžimas kur kas įspūdingesnis. Netgi kai kokiame nors veikale mokslo vardu skelbiama, kad šis terminas vartojamas neutralia prasme, mažų mažiausiai galėtume ginčytis dėl jo daromo poveikio. Pavyzdžiui, daugeliu atžvilgių puikiame Suttono, Harriso, Kayseno ir Tobino veikale *Amerikos verslo credo* (*The American Business Creed*) po tvirtinimo, jog „žmogus, kurio pažiūros vadinamos ‚ideologija', turėtų liūdėti ir širsti ne labiau nei garsusis Molière'o herojus, sužinojęs, jog visą gyvenimą šnekėjo proza", iš karto pateikiamas pagrindinių ideologijos bruožų sąrašas, į kurį įtrauktas šališkumas, perdėtas supaprastinimas, emocionali kalba ir naudojimasis visuomenės prietarais.[1] Niekas, bent jau žmogus, gyvenantis anapus komunistinio bloko, kuriame bet kokia bent kiek aiškesnė mąstymo

svarbos visuomenei samprata yra institucionalizuota, nevadins savęs ideologu ir taikiai nesutiks būti vadinamas šiuo vardu. Dabar galėtume beveik visuotinai pritaikyti tokį mums artimą, kaip parodija skambantį pavyzdį: „Aš skelbiu savo socialinę filosofiją; tu – politines nuostatas; jis – ideologiją".

Mannheimas kruopščiai užfiksavo ideologijos sąvokos tapsmo savo pačios referento dalimi istoriją; atrodo, jog atradimas (o gal tik pripažinimas), kad sociopolitinė mintis nėra išrutuliojama iš atsieto, nesuinteresuoto apmąstymo, bet, priešingai, „visada yra susijusi su esama mąstytojo gyvenimo situacija", sociopolitinį mąstymą paženklino vulgaraus naudos siekio žyme, nors pastarasis nuolat skelbėsi tokių siekių neturįs.[2] Bet šiuo atveju dar svarbiau, ar šis susiliejimas su savo pačios referentu kartu visiškai nepanaikino ir galimybės vartoti šią sąvoką kaip mokslinę; ar sąvoka, tampanti kaltinimu, vis dar laikytina analitine. Visas Mannheimo darbas buvo skirtas šiai problemai spręsti – jo paties žodžiais, jis siekė sukonstruoti „nevertinamąją ideologijos sąvoką". Bet kuo ilgiau jis bandė išnarplioti šią problemą, tuo giliau klimpo į jos dviprasmiškumus. Iš pradžių, vadovaudamasis savo pirminių prielaidų logika, jis bandė įtraukti į sociologinę analizę net savo paties požiūrį, o galų gale, kaip visi gerai žinome, baigė etiniu ir epistemologiniu reliatyvizmu, kurį ir pats laikė neparankiu. Tad visuose vėlesniuose, nors kiek ne tokiuose tendencinguose ar ne vien beatodairiškai empiriniuose šios srities darbuose įvairiomis daugiau ar mažiau išmoningomis metodologinėmis priemonėmis buvo stengiamasi išvengti to, ką galėtume pavadinti Mannheimo paradoksu (mat pastarasis, taip pat kaip Achilo ir vėžlio paradoksas, sukrėtė pačius racionalaus pažinimo pamatus).

Zenono paradoksas iškėlė (ar bent jau suformulavo) trikdančias abejones matematinių samprotavimų pagrįstumu, o savo ruožtu Mannheimo paradoksas paskatino suabejoti sociologinės analizės objektyvumu. Klausimas, kur baigiasi ideologija (jeigu ji iš viso baigiasi) ir prasideda mokslas, – tai vis dar beveik visos šiuolaikinės sociologijos bandoma įminti Sfinkso mįslė. Ir kartu – tai patikimiausias jos priešininkų ginklas. Sociologijos mokslo pastangos būti nešališkam buvo įgyvendinamos siekiant nuoseklaus

nuasmenintų tyrimo procedūrų laikymosi, mokslininkų institucinio nusišalinimo nuo tiesioginių kasdienių reikmių bei jų profesinio įsipareigojimo likti neutraliems ir labai apgalvotai kultivuojamo savo paties šališkumo ir interesų suvokimo bei koregavimo. Į šias pastangas buvo reaguojama tvirtinimais, jog sociologiniai tyrimai negali išvengti asmeniškumų (taigi negali būti atlikti efektyviai), jog nesama patikimo nusišalinimo, o savivoka tokiu atveju nėra nei nuodugni, nei nuoširdi. „Aš numanau, – susumuodamas šiek tiek nervingai pareiškė vienas ideologija susirūpinusių šiuolaikinių Amerikos intelektualų, – kad daugelis skaitytojų tvirtins, jog mano paties pozicija yra ideologinė."[3] Kad ir koks likimas būtų ištikęs kitus jo spėjimus, šis neabejotinai pasitvirtino. Nors kartkartėmis vis būdavo paskelbiama, kad mokslinė sociologija jau sukurta, tai vis dar toli gražu nėra visuotinai pripažįstama net pačių sociologų; ir nė viena sritis nėra tokia atspari pretenzijoms į objektyvumą kaip ideologijos tyrimai.

Apologetinėje socialinių mokslų literatūroje nuolatos pateikiama nemažai priežasčių tokiam objektyvumui neigti. Turbūt dažniausiai pabrėžiama vertybinė tiriamojo objekto prigimtis: žmonėms visai nereikia, kad jų itin didelę moralinę reikšmę turintys įsitikinimai būtų tyrinėjami nešališkai, be jokios aistros, kad ir kokie tyri būtų tokio tyrimo tikslai; o jeigu šie žmonės patys itin ideologizuoti, jie paprasčiausiai nepatikės, kad nesuinteresuotas požiūris į pačią socialinių bei politinių įsitikinimų esmę gali būti kas nors kita nei scholastiniai išvedžiojimai. Taip pat minimas tam tikras ideologinei minčiai būdingas neapčiuopiamumas. Ji paprastai reiškiama painiais simbolių raizginiais – juo labiau emociškai įpareigojančiais, juo miglotesniais. Be to, pripažįstama, kad po „mokslinės sociologijos" skraiste neretai buvo slepiama vienašališka ideologinė argumentacija (pradedant Marxu ir iki pat mūsų dienų). Dažnai apeliuojama ir į gynybinę įsitvirtinusios inteligentijos reakciją, mat pastaroji mano, jog mokslinis idėjų socialinio pagrindo tyrimas kelia grėsmę jos statusui. Jei ir šito negana, visuomet dar galima pareikšti, kad sociologija – labai jaunas mokslas, ir todėl dar nespėjo pasiekti reikiamo institucinio tvirtumo, leidžiančio jai suteikti prašomą tokių opių klausimų tyrimo laisvę.

Be abejo, tam tikra prasme šie argumentai gana svarūs. Tiesa, kiek padėliojus argumentus net ir piktavalį galima kurioziškai apšaukti ideologu. Bet niekas nesvarsto galimybės, jog galbūt daugelis bėdų kyla iš pačių kryptingo konceptualumo stokojančių socialinių mokslų; jog ideologija tokia atspari sociologinei analizei todėl, kad pati analizė iš esmės neadekvati; o teorinė socialinių mokslų bazė akivaizdžiai nepakankama.

Šioje savo esė ir pabandysiu įrodyti, kad socialiniai mokslai dar neišrutuliojo išties nevertinamosios ideologijos sampratos; kad taip nutiko ne dėl metodologinio nedisciplinuotumo, o veikiau dėl teorinio gremėzdiškumo; kad šis gremėzdiškumas labiausiai išlenda, kai analizuojama pati ideologija kaip esamybė – kitaip tariant, kai ji analizuojama ne nevienodo savo pačios socialinio ir psichologinio konteksto vertinimo atžvilgiu, o veikiau kaip sutvarkyta kultūros simbolių sistema (šiuo atžvilgiu mūsų analitinė technika daug subtilesnė); ir kad Mannheimo paradokso pavyktų išvengti ištobulinus sąvokinį aparatą, leidžiantį mitriau analizuoti reikšmes. Trumpai tariant, mums reikia geriau išmanyti savo pačių tyrimų objektą, idant mūsų neištiktų javiečių pasakos *Kvailelis* pagrindinio veikėjo likimas: mamos patartas ieškoti tylios žmonos, namo jis grįžo nešinas lavonu.

II

Gana akivaizdžiai matyti, kad šiuo metu socialiniuose moksluose dominuoja visiškai vertinamoji (tai yra menkinamoji) ideologijos samprata. „[Ideologijos tyrimai] narplioja nuo tinkamo kurso nukrypusį mąstymo būdą, – praneša Werneris Starkas, – ideologinė mintis... yra kažkas miglota, su kuo reikia susidoroti ir išmesti iš galvos." Tai nėra (visiškai) tas pats, kas melavimas, nes jei melagis bent jau siekia būti ciniškas, tai ideologas lieka paprasčiausias kvailys: „Abu siejami su netiesa: tačiau melagis bando suklaidinti kitų mąstymą, o jo paties mąstymas teisingas, jis pats puikiausiai supranta, kas yra tiesa; o štai ant ideologijos meškerės užkibęs žmogus suklaidinamas savo paties mąstymo ir kitus išveda iš kelio

nevalingai bei nesąmoningai."[4] Mannheimo pasekėjas Starkas mano, kad visos mąstymo formos yra socialiai sąlygojamos pačios daiktų prigimties, tik ideologijai labai nepasisekė, nes ji pasižymi dar viena ypatybe – ji yra psichologiškai „deformuota" („iškreipta", „užteršta", „suklastota", „pagadinta", „klaidinanti"), veikiama tokių asmeninių emocijų kaip neapykanta, aistra, nerimas ar baimė. Pažinimo sociologija, ieškodama tiesos ir ją suvokdama, susiduria su socialiniu elementu, neišvengiamai ribojančiu tą tiesą viena ar kita egzistencine perspektyva. Kita vertus, ideologijos tyrimams – visiškai kitokiai veiklai – rūpi mąstymo klaidą lėmusios priežastys:

> Bandėme paaiškinti, kad mintys ir įsitikinimai su tikrove gali būti siejami dvejopai – arba su tikrovės *faktais*, arba su šios tikrovės ar veikiau reakcijos į ją skatinamais *siekiais*. Pirmuoju atveju mes susiduriame su iš esmės teisingu mąstymu; antruoju – su mintimis, tik atsitiktinai galinčiomis būti teisingomis ir veikiausiai gana šališkomis plačiausia šio žodžio prasme. Su tikrovės faktais susijusį mąstymą visiškai teisėtai galima vadinti teoriniu; o štai antrąjį reikėtų vadinti parateoriniu. Tikriausiai pirmąjį būtų galima apibūdinti kaip racionalųjį, o antrąjį – kaip turintį emocinio atspalvio; pirmąjį – kaip grynai kognityvųjį, o antrąjį – kaip vertinamąjį. Pasitelkus Theodoro Geigerio palyginimą, ... socialinių faktų sąlygojamas mąstymas yra tarsi tyras, permatomas, krištolo skaidrumo upelis, o ideologinės mintys primena drumzliną upę, pridergtą ir užterštą į ją sutekančių srutų. Iš pirmojo gerti sveika, o antroji – nuodai ir jos reikėtų saugotis.[5]

Šie argumentai primityvūs, bet ir kur kas įmantresnių bei gerokai įžvalgesnių politinių ir mokslinių argumentų kontekstuose „ideologijos" termino referentas apribojamas kraštutine mąstymo ištvirkimo forma. Pavyzdžiui, Edwardo Shilso fundamentalioje esė *Ideologija ir paslaugumas* (*Ideology and Civility*) „ideologinis požiūris" perteiktas netgi dar niūriau nei Starko.[6] Šis požiūris, besireiškiantis „daugybe į unikalumą pretenduojančių pavidalų", – italų fašizmu, vokiečių nacionalsocializmu, rusų bolševizmu, prancūzų ir italų komunizmu, *Action Française*, Britanijos fašistų sąjunga „ir jų jaunikliu amerikiečiu giminaičiu makartizmu, pasimirusiu dar vystykluose", – „apsupo XIX–XX amžiaus Vakarų valstybes ir įsiveržė į viešąjį jų gyvenimą, ... grasindamas dominavimu visame

pasaulyje". Iš esmės šis požiūris paremtas „prielaida, kad politika turi būti vykdoma nuoseklaus ir suprantamo įsitikinimų rinkinio, privalančio nustelbti bet kokią kitą nuomonę, pagrindu". Kaip ir juo paremta politika, ideologinis požiūris yra dualistinis, priešpriešinantis tyruosius „mus" blogiesiems „jiems", skelbiantis, kad tas, kuris ne su mumis, yra prieš mus. Šis požiūris atstumia kitus, nes nepasitiki, puola ir siekia susilpninti įsitvirtinusias politines institucijas. Jis doktrinieriškas, nes pretenduoja į visišką ir išskirtinį politinį teisėtumą ir nepakenčia kompromisų. Jis totalistinis, nes siekia sutvarkyti visą socialinį ir kultūrinį gyvenimą pagal savo paties idealus; taigi ir futuristinis, mat nukreiptas utopinės istorijos kulminacijos – savo peršamos santvarkos įgyvendinimo link. Trumpai tariant, ideologija nėra tokia kalba, kokia norėtų kalbėti bet kuris tikras buržua džentelmenas (ar net bet kuris geras demokratas).

Net ir abstraktesniuose teoriniuose lygmenyse, kai rūpi grynai konceptualūs dalykai, taip pat manoma, kad žodis „ideologija" puikiausiai tinka apibūdinti pažiūroms žmonių, kurie „aklai laikosi įsikibę savo visada neteisingos nuomonės". Pavyzdžiui, naujausiuose Talcotto Parsonso Mannheimo paradokso apmąstymuose „nukrypimai nuo [socialinio] mokslo objektyvumo" pateikiami kaip „svarbiausi ideologijos kriterijai": „Ideologijos problema iškyla atsiradus *neatitikimui* tarp to, kuo tikima, ir to, kas gali būti [nustatyta esant] moksliškai teisinga."[7] „Nukrypimai" ir „neatitikimai", apie kuriuos čia kalbama, būna dviejų rūšių. Pirma, socialiniai mokslai – kaip ir bet koks kitas mąstymas formuojami bendrų visuomenės, kurioje plėtojami, verčių – atsirenka keltinus klausimus, tam tikras spręstinas problemas ir taip toliau; o štai ideologijos yra susijusios su tolesne, kognityvine prasme žalingesne „antrine" atranka, kadangi jos pabrėžia tik tam tikrus socialinės tikrovės aspektus, – pavyzdžiui, tos tikrovės, kurią atskleidžia šiuolaikinis socialinis mokslinis pažinimas, – o kitų aspektų nepaiso ar netgi juos nuslepia. „Tad, sakykim, verslo ideologija smarkiai pervertina verslininkų indėlį į šalies gerovę ir nuvertina mokslininkų bei specialistų vaidmenį. O šiandieninė ‚intelektualų' ideologija perdeda socialinio ‚spau-

dimo ieškoti kompromisų' svarbą ir ignoruoja ar sumenkina institucinius individo laisvę garantuojančius veiksnius." Antra, ideologiniam mąstymui negana paprasčiausio perdėto išrankumo. Tad jis tiesiog iškreipia netgi atpažįstamus socialinės tikrovės aspektus. Šis iškraipymas išaiškėja tiktai, kai į ideologinius tvirtinimus pažvelgiama socialinių mokslų autoritetingų atradimų kontekste. „Iškraipymo kriterijus – tai apie visuomenę reiškiami teiginiai, kuriuos, pasitelkus socialinį mokslinį metodą, galima įrodyti esant paprasčiausiai klaidingus; o atranka šiuo atveju daroma iš tam tikru atžvilgiu ‚teisingų' teiginių, vis dėlto patikimai neatspindinčių visos esamos tiesos." Tiesa, nepanašu, kad pasaulis matytų didelį skirtumą tarp visiško paklydimo ir nepatikimo visos esamos tiesos atspindėjimo. Ir čia ideologija yra gana purvina upė.

Daugiau pavyzdžių ieškoti nė nereikia, nors rasti būtų visai nesunku. Daug įdomiau, ką tokia nepaprastai apkrauta sąvoka veikia tarp socialinių mokslų analitinių įrankių, juk pastarieji mokslai, įsipareigoję laikytis šaltakraujiško objektyvumo, pateikia savo teorines interpretacijas kaip „neiškreiptą" ir todėl normatyvinį socialinės tikrovės vaizdą. Jeigu kritinė socialinių mokslų galia kyla iš jų nesuinteresuotumo, ar ji nėra sukompromituojama, kai politinės minties analizė atliekama pasitelkus kaip pagrindinę ideologijos sąvoką? Ar šiuo atveju ji nėra kompromituojama net labiau, nei būtų (ir buvo) sukompromituota religinės minties analizė, pavadinta „prietarų" tyrinėjimu?

Ši analogija nėra pritempta. Pavyzdžiui, Raymondo Arono veikale *Intelektualų opijus (The Opium of the Intellectuals)* ne tik pavadinimas – ironiškas kartaus Marxo ikonoklastiškumo aidas – bet ir visa argumentavimo retorika („politiniai mitai", „istorijos stabmeldystė", „bažnytininkai ir tikintieji", „pasaulietinis klerikalizmas" ir t. t.) primena ne ką kita, o karingojo ateizmo literatūrą.[8] Shilso taktika pasitelkti visiškas ideologinio mąstymo patologijas – nacizmą, bolševizmą ar ką kita – kaip paradigmines tokio mąstymo formas primena tradiciją laikyti Inkviziciją, Renesanso popiežių ištvirkimą, Reformacijos karų žvėriškumus ir paraidinio krikščionių fundamentalizmo primityvumą religinių įsitikinimų

ir elgsenos archetipais. O štai Parsonso nuomonė, jog ideologiją apibūdina jos kognityvinis nepakankamumas mokslo akivaizdoje, nėra taip labai, kaip galėtų pasirodyti, nutolusi nuo Comte'o įsitikinimo, kad religiją geriausiai charakterizuoja nekritiška figūratyvi tikrovės samprata, kurią išsiblaiviusi, apsivaliusi ir metaforų atsikračiusi sociologija tuoj tuoj pavers visiška atgyvena: gali būti, kad „ideologijos galo" lauksime taip pat ilgai, kaip pozityvistai – religijos pabaigos. Tikriausiai nelabai suklysčiau teigdamas, kad karingasis Apšvietos ateizmas, gyvavęs ir vėliau, buvo reakcija į tikriausią didžiulio religinio fanatizmo protrūkio siaubą, persekiojimus bei religines kovas (ir vis geresnį gamtos pasaulio pažinimą). Tad ir karingai priešiškas santykis su ideologija yra panašus atsakas į praėjusią pusę amžiaus trukusį politinį holokaustą (ir į išsamesnį socialinio pasaulio pažinimą). Jeigu šis mano sugretinimas pagrįstas, ideologiją gali ištikti labai panašus likimas – vyraujanti socialinės minties srovė gali palikti ją nuošaly.[9]

Neverta atmesti problemos kaip grynai semantinės. Žinoma, jei pageidaujate, galite apriboti „ideologijos" referentą „kažkuo miglota", ir galbūt tam netgi galima būtų surasti istorinį pagrindą. Bet šitaip susiaurinę sąvoką negalite rašyti veikalų apie Amerikos verslininkų, Niujorko „literatų" inteligentijos, Britanijos medikų asociacijos narių, profsąjungų lyderių ar žymių ekonomistų ideologiją ir tikėtis, kad patys jūsų tiriamieji ar jais susidomėję skaitytojai patikės jūsų darbų neutralumu.[10] Sociopolitinių idėjų svarstymuose šios idėjos apkaltinamos *ab initio*: pavadinant jas iškreiptomis ar vartojant net dar baisesnius apibūdinimus. Paprastai šie svarstymai tampa jų tariamai keliamų problemų vergais. Žinoma, įmanoma, kad mokslinis diskursas visiškai atsisakys „ideologijos" termino ir šis liks paprasčiausia polemine sąvoka – kaip nutiko „prietarams". Tiesa, šiuo metu nėra, regis, nieko, kas galėtų pakeisti ideologijos terminą, ir jis bent jau iš dalies yra įsitvirtinęs techniniame socialinių mokslų žodyne. Tikriausiai būtų tikslingiausia ir toliau stengtis skaidrinti šį terminą.[11]

III

Slapti įnagio trūkumai išaiškėja tiktai pradėjus juo dirbti, panašiai ir vertinamajai ideologijos sąvokai būdingas nepajėgumas iškyla aikštėn pasitelkus ją konkretiems tyrinėjimams. Ypač šie trūkumai gerai matyti tyrinėjant socialines ideologijos ištakas bei padarinius. Mat tokiuose tyrimuose ideologijos sąvoka vartojama kartu su visomis kitomis labai ištobulintomis visuomeninių ir asmenybinių sistemų analizės priemonėmis, ir šių priemonių galia tik pabrėžia panašios galios stygių kultūros analizės (tai yra simbolių sistemų tyrimo) srityje. Socialinių bei psichologinių ideologinės minties kontekstų (arba bent jau tų kontekstų, kuriuos būtų galima pavadinti „geraisiais") tyrimo subtilumas tik paryškina pačios ideologinės minties analizės gremėzdiškumą – šitaip ant viso tyrimo metamas netikslumo šešėlis, kurio negali išsklaidyti net rūsčiausias metodologinis griežtumas.

Šiuo metu į lemiamų ideologijos socialinių veiksnių tyrimus žiūrima dvejaip: esama interesų teorijos ir įtampos teorijos.[12] Pirmoji ideologiją traktuoja kaip priedangą ir ginklą, antroji – kaip simptomą ir vaistą. Interesų teorija į ideologinius teiginius žvelgia visuotinės kovos už pirmenybės teisę kontekste; įtampos teorija – liguistai įsisenėjusių pastangų ištaisyti socialinę psichologinę nelygybę fone. Pirmuoju atveju žmonės siekia galios, antruoju – stengiasi išvengti nerimo. Žinoma, abudu dalykus galima daryti vienu metu – ir net vieną naudoti kaip priemonę kitam pasiekti, tad šios teorijos nebūtinai viena kitai prieštarauja. Bet įtampos teorija (atsiradusi kaip atsakas į iškilusius empirinius interesų teorijos sunkumus) yra ne tokia supaprastinta ir ne tokia konkreti, todėl leidžia labiau įsigilinti į problemą ir yra visapusiškesnė.

Interesų teorijos pamatinės nuostatos visuotinai žinomos, tad jų apžvelgti net nebūtina. Ištobulintos marksistinės tradicijos, dabar jos tapo žmogaus iš gatvės įprastu mąstymo arsenalu. Tūlas pilietis net pernelyg gerai nuvokia, kad už viso politinio argumentavimo slypi principas – kurio jautį pirmą užbadys. Interesų teorija turėjo ir tebeturi didžiulį pranašumą – kultūrines minčių sistemas ji grindė tvirta socialine struktūra, pabrėždama šias sistemas

pripažįstančių individų motyvacijas ir šių motyvacijų priklausymą nuo minėtų individų visuomeninės padėties, dažniausiai nuo socialinės klasės. Negana to, interesų teorija tvirtai susiejo politines spekuliacijas su politine kova, parodydama, kad idėjos yra ginklas ir kad institucionalizuoti tam tikrą kokios nors grupės, klasės ar partijos žvilgsnį į tikrovę geriausiai pavyktų jėga, užgrobus politinę valdžią. Šis interesų teorijos indėlis ilgalaikis. Ir kadaise turėtos hegemonijos dabar ji nebeturi ne dėl to, kad įrodyta, jog ji klaidinga, o todėl, kad jos teoriniai įrankiai pasirodė esą pernelyg paprasti, kad susitvarkytų su šios teorijos atskleidžiamomis sudėtingomis socialinių, psichologinių ir kultūrinių veiksnių sąveikomis. Vėlesnė pažanga šią teoriją, kaip ir Newtono mechaniką, ne tiek išstūmė, kiek sugėrė.

Pagrindinis interesų teorijos trūkumas – pernelyg anemiška jos psichologija ir per daug raumeninga sociologija. Ji neišrutuliojo motyvacijos analizės, tad jai nuolatos tenka svyruoti tarp riboto ir paviršutiniško utilitarizmo, laikančio žmones valdomais racionalių išskaičiavimų, sąmoningai siekiamos asmeninės naudos, ir ne tokio riboto, bet neką menkiau paviršutiniško istorizmo, įmantriu, sudėtingu stiliumi kalbančio apie žmonių idėjas kaip kokiu nors būdu „atspindinčias", „išreiškiančias", „atitinkančias", „iškeliančias" ar „sąlygojančias" visuomeninius žmonių įsipareigojimus. Tokią bazinę struktūrą turinčiam analitikui belieka rinktis, ar iškelti aikštėn psichologijos nepajėgumą, taigi imtis visiškų paskirybių ir nepateikti visiškai jokių įtikimų argumentų, ar slėpti faktą, kad jis apskritai nesivadovauja jokia psichologijos teorija, taigi kalbėti bendrybes ir švaistytis truizmais. Atrodo, jog teiginys, kad profesionaliems kariams „vietinė [valdžios] politika daugiausia rūpi tik kaip priemonė kariniam aparatui išlaikyti ir plėsti, [kadangi] būtent tokia yra jų veikla ir tam jie ruošiami", nepagrįstai sumenkina net ir tokią nesudėtingą (kaip įprasta manyti) karškių mąstyseną; o tvirtinimas, kad Amerikos naftininkai „negali būti tiesiog paprasčiausi naftininkai ir tiek", kadangi dėl „savo interesų yra" taip pat „ir politikos žmonės", nušviečia neką daugiau nei teorija (taip pat išradingojo M. Jourdaino proto vaisius), pagal kurią opijus migdo dėl to, kad turi migdomųjų galių.[13]

Kita vertus, manymas, kad bet koks socialinis veiksmas iš esmės yra nepabaigiama kova dėl galios, galiausiai lemia pernelyg makiavelišką žvilgsnį į ideologiją kaip į rafinuoto gudrumo formą, todėl imama nepaisyti jos bendresnių, ne tokių dramatiškų visuomeninių funkcijų. Visuomenės kaip šiek tiek principų kovos skraiste pridengtos interesų kovos lauko įvaizdis neleidžia mums pamatyti ideologijos vaidmens, atliekamo apibūdinant (arba supainiojant) socialines kategorijas, palaikant (arba nuviliant) visuomenės lūkesčius, išlaikant (arba griaunant) visuomenines normas, stiprinant (arba silpninant) santaiką visuomenėje bei naikinant (arba didinant) socialinę įtampą. Redukavę ideologiją į *guerre de plume* naudojamą ginklą, apgaubiame jos analizę karingumo aureole. Bet kartu susiauriname galimą intelektualinį tokios analizės diapazoną, palikdami jai tiktai suvaržytą taktikų ir strategijų tikrovę. Interesų teorijos produktyvumas – pritaikius Whiteheado posakį – tėra atlygis už jos ribotumą.

Nors ir labai dviprasmiškas, „interesas" kartu yra ir psichologinė, ir sociologinė sąvoka – nurodanti tiek į individo ar individų grupės naudos siekį, tiek į objektyvią galimybių struktūrą, kurioje šie individai ir jų grupės veikia. Tokia pati dvilypė yra ir „įtampos" sąvoka, žyminti tiek asmens jaučiamą įtampą, tiek sutrikusią visuomenės būseną. Skirtumas tik toks, kad, kai kalbama apie „įtampą", sistematiškiau vaizduojamas tiek jos motyvacinis fonas, tiek socialinis struktūrinis kontekstas, tiek jų tarpusavio santykiai. Tiesą sakant, interesų teorija paverčiama įtampos teorija pirmąją papildant išplėtota asmenybinių sistemų (dažniausiai froidiška) ir socialinių sistemų (dažniausiai diurkheimiška) samprata bei parodant šių sistemų tarpusavio sąveikos būdus – Parsonso pasiūlytas priedas.[14]

Įtampos teorija išplaukia iš aiškios ir suprantamos minties – visuomenė yra chroniškai blogai integruota. Jokia socialinė santvarka nepajėgi iki galo susitvarkyti su neišvengiamai kylančiomis funkcinėmis problemomis. Viskas – tik neišsprendžiamų antinomijų knibždėlynas: rinktis laisvę ar politinę tvarką? stabilumą ar pokyčius? efektyvumą ar žmogiškumą? primygtinį tikslumą ar lankstumą? ir taip toliau. Skirtinguose visuomenės sluoksniuose

esama skirtingų normų: vienos galioja šalies ūkiui, kitos – politikai, trečios – šeimai ir t. t. Kiekviename visuomenės sluoksnyje esama tam tikro neatitikimo tarp keleto skirtingų siekiamų tikslų: pavyzdžiui, verslo įmonės pabrėžia ir pelną, ir našumą; o universitetai – ir žinojimo tęstinumą, ir žinių pasklidimą. Be to, dar esama su socialiniais vaidmenimis siejamų prieštaringų lūkesčių, suteikusių naujausiai Amerikos antropologinei literatūrai tiek daug medžiagos apie prisiekusiųjų seniūnus, dirbančias žmonas, menininkus ir politikus. Socialinė trintis tokia pat skvarbi kaip ir mechaninė – ir tokia pat nepašalinama.

Be to, ši trintis, ar socialinė įtampa, kaip psichologinė įtampa iškyla ir individualios asmenybės lygmenyje, – o ir pati asmenybė yra neišvengiamai prastai integruota prieštaringų troškimų, pasenusių sentimentų ir instinktyvių gynybinių mechanizmų sistema. Tai, kas kolektyvo požiūriu yra struktūrinis nenuoseklumas, individo patiriama kaip asmeninis nesaugumas, mat socialinio veikėjo patirtyje visuomenės netobulumai ir asmens prieštaringumai vienas kitą atliepia ir sustiprina. Tiesa, ir visuomenė, ir asmenybė (kad ir kokie būtų jų trūkumai) – tai organizuotos sistemos, o ne vien paprasta institucijų aibė ar motyvų samplaika. Tad ir jų lemiamos socialinės psichologinės įtampos taip pat yra sisteminės, o visuomeninių santykių keliamas nerimas turi šių sistemų formą ir tvarką. Bent jau šiandien pasaulyje daugelis žmonių gyvena sistemingos nevilties gyvenimus.

Tad ideologinę mintį galima laikyti (vienu iš) atsakų į šią neviltį: „Ideologija – tai sisteminga reakcija į sistemingas socialinio vaidmens įtampas."[15] Ji suteikia „simbolinę iškrovą" iš socialinės pusiausvyros sutrikimo atsirandantiems emociniams sukrėtimams. Galime tarti, kad tokius sukrėtimus, bent jau bendrąja prasme, įprastai patiria visi kokio nors vaidmens atlikėjai ar tam tikros visuomeninės padėties atstovai, tad ir jų ideologinė reakcija į minėtus sukrėtimus bus labai panaši, o tas panašumas bus dargi sutvirtintas tam tikros kultūros, klasės ar profesijos atstovų numanomo „pamatinių asmenybės struktūrų" bendrumo. Šiuo atveju turime ne karinį, o medicininį modelį: ideologija yra sutrikimas (Suttonas ir kiti sako, kad toks pats sutrikimas galėtų būti

nagų kramtymas, alkoholizmas, psichosomatiniai sutrikimai ar „kaprizai") ir jį reikia diagnozuoti. „Pati savaime įtampos sąvoka ideologijos struktūros nepaaiškina, ji yra tik apibendrinta nuoroda į tokio paaiškinimo siekiant analizuotinus veiksnius."[16]

Tačiau diagnozei – medicininei ar sociologinei – nustatyti reikia ne tik tinkamai atpažinti įtampas. Simptomus taip pat reikėtų suprasti ne vien etiologiškai, bet ir teleologiškai – tai yra kokiais būdais jie, kaip mechanizmai (kad ir kokie neefektingi), bando įveikti juos sukėlusius sukrėtimus. Dažniausiai yra pasitelkiami keturių pagrindinių rūšių paaiškinimai: katarsis, moralė, solidarumas ir gynyba. Ideologijos struktūros aiškinimas per patiriamą katarsį – tai garbinga jausmų išliejimo arba atpirkimo ožio teorija. Emocinė įtampa panaikinama išsiliejant ant simbolinio priešo („žydų", „stambiojo verslo", „raudonųjų" ir taip toliau). Šis paaiškinimas toks pats primityvus kaip ir pačios priemonės; bet nepaneigsi, kad aprūpindama teisėtais priešiškumo (ar kitais atvejais – meilės) objektais ideologija šiek tiek apmaldo skausmą būti smulkiu biurokratėliu, padieniu darbininku ar mažo miestelio krautuvininku. Moralinis aiškinimas – tai ideologijos gebėjimas palaikyti nuolatinės liguistos įtampos slegiamą individą (ar individų grupes) arba visiškai neigiant pačią įtampą, arba įteisinant ją kaip aukštesnio lygmens vertybę. Šitaip leidžiama susitaikyti su savo darbu ir nenuleisti rankų tiek atkakliai kovojančiam smulkiam verslininkui, iš visos širdies tikinčiam neišvengiamu Amerikos sistemos teisingumu, tiek nepripažintam menininkui, savo nesėkmę siejančiam su padorių miesčioniškų standartų laikymusi. Ideologija tiesia tiltą virš emocinės prarajos, plytinčios tarp esamos ir pageidaujamos padėties. Šitaip ji garantuoja, kad visuomeniniai vaidmenys bus atlikti, kad žmogus jų neapleis iš nevilties ar apatijos. Ideologijos struktūros aiškinimas per solidarumą rodo ideologijos galią suvienyti socialinę grupę ar klasę. Jeigu esama darbininkų judėjimo, verslo bendruomenės ar medikų profsąjungų vienybės, iš esmės ji akivaizdžiai grindžiama bendra ideologine orientacija: Pietūs nebūtų Pietūs, jei neturėtų populiarių simbolių, keliančių nemalonias socialines emocijas. Galiausiai gynybinis aiškinimas – tai ideologijų (ir ideologų) pastangos

suformuluoti (nors tik iš dalies ir gana blankiai) jas (arba juos) skatinančias įtampas ir šitaip priversti visuomenę atkreipti į jas dėmesį. „Ideologas pateikia problemas platesnei visuomenei, pareiškia savo pritarimą arba nepritarimą aptariamais klausimais ir ‚atstovauja jiems' ideologinio turgaus ‚teisme'."[17] Nors ideologijų gynėjai (lygiai kaip jų kolegos teisės srityje) yra linkę ne tik nušviesti tikrąją problemų prigimtį, bet kartais ir padaryti ją sunkiai suprantamą, vis dėlto jie bent jau atkreipia dėmesį į esamas problemas ir suskirstydami jas į pritariamas ir nepritariamas neleidžia taip lengvai jas neigti. Nepultų marksistai – nebūtų darbininkų klasės reformų; nespirtų juodaodžiai nacionalistai – nebūtų sprendimų spartos.

Jeigu socialinis ar psichologinis ideologijos vaidmuo tyrinėjamas atsietai nuo jį lemiančių veiksnių, subraška pati įtampos teorija ir išgaruoja visa jos pranašioji, palyginti su interesų teorija, įžvalga. Nors ideologinių interesų ištakos aptinkamos itin preciziškai, kažkodėl nesugebama išskirti jų padarinių – čia analizė tampa, priešingai, vangi ir dviprasmiška. Numanomi padariniai – be abejo, iš esmės gana tikri – atrodo esą beveik atsitiktiniai, neesminiai šalutiniai produktai kažkokio iš principo neracionalaus, beveik automatiško raiškos proceso, iš pradžių turėjusio vykti visai kita kryptimi. Šitaip, sakykim, kojos pirštą susimušęs žmogus nevalingai šūkteli „oi!" ir visai atsitiktinai išlieja savo pyktį, praneša apie savo nelaimę, pasiguodžia balsu; arba metro stotyje į spūstį patekęs skubantis pilietis nekantriai mesteli spontanišką „velnias!" ir aplinkui girdėdamas panašius keiksmus pajunta savotišką iškreiptą giminystės su kenčiančiu kaimynu jausmą.

Šis trūkumas, be abejo, matyti daugelyje socialinių mokslų funkcinių analizių: pasirodo, kad tam tikrų jėgų formuojami elgsenos modeliai – per gana tikėtiną ir vis dėlto paslaptingą sutapimą – lemia tik menkai su tomis jėgomis tesusijusius padarinius. Grupelė primityvių žmonių sueina visai nuoširdžiai melsti lietaus, o galiausiai sutvirtina savo socialinį solidarumą; apylinkės politikas susiruošia prasikasti prie lovio ar ilgėliau iš jo pasipenėti, o veikiai apsižiūri tarpininkaująs tarp nesiasimiliavusių imigrantų grupių ir beveidės valdžios biurokratijos; ideologas tik prasižioja

papasakoti savo skriaudas, o štai jau pats, apgaulinga savo iliuzijų galia, puoselėja jį skriaudusios sistemos nemarų gajumą.

Dažniausiai literatūroje ši anomalija aiškinama pasitelkiant latentinės funkcijos sąvoką, bet pastaroji veikiau įvardija reiškinį (kuris, be abejo, egzistuoja), o nepaaiškina jo. Tad funkcinės – ne tik ideologijos – analizės tebėra beviltiškai dviprasmiškos. Galbūt smulkaus biurokrato antisemitizmas iš tiesų leidžia jam šiek tiek susidoroti su savo pykčiu, susikaupusiu dėl amžino batlaižiavimo, jo manymu, kvailesniems nei jis žmonėms; bet lygiai taip pat jo antisemitinė nuostata gali dar labiau paakinti jo pyktį, suteikti jam dar vieną paskatą būti pagiežingam. Nepripažintas menininkas galbūt lengviau susitaikys su savo nepopuliarumu apeliuodamas į klasikinius savo meno kanonus, bet šis apeliavimas gali tik dar labiau paryškinti skaudų atotrūkį tarp jo aplinkos siūlomų galimybių ir jo siekiamos vizijos ir jam beliks nuleisti rankas. Bendras ideologijos suvokimas gali žmones suvienyti; bet kartu pasiūlo jiems žodyną (šitai mums jau įrodė marksistinio sektantizmo istorija), leidžiantį rafinuotai tyrinėti jų tarpusavio skirtumus. Ideologų susirėmimai gali atkreipti visuomenės dėmesį į socialinę problemą, tačiau drauge jie gali suteikti šiai problemai tokį emocinį krūvį, kad ji taps nebeišsprendžiama jokiu racionaliu būdu. Be abejo, įtampos teoretikai puikiausiai numano apie visus šiuos galimus posūkius. Tiesą sakant, jie net yra linkę labiau pabrėžti neigiamus padarinius ir galimumus nei teigiamus ir retai ideologiją traktuoja kitaip nei laikiną *faute de mieux* priemonę – maždaug kaip nagų kramtymą. Tačiau šiuo atveju svarbiausia, kad, nepaisant viso subtilaus sugebėjimo iššniukštinėti ideologinių interesų motyvus, įtampos teoretikai ideologinius padarinius tebeanalizuoja primityviai, baikščiai ir vengia aiškumo. Įtampos teorijos diagnostika įtaigi, bet funkcinė analizė – tikrai ne.

Taigi įtampos (kaip, beje, ir interesų) teorija nepajėgi todėl, kad iš tiesų jos supratimas apie simbolinio formulavimo procesus yra visiškai rudimentinis. Šioje teorijoje be galo daug šnekama apie „simbolinę emocijų iškrovą" arba apie jų „sąsają su tam tikrais simboliais", – bet visiškai nenuvokiama, kaip šis triukas atliekamas. Iš esmės ideologijos atsiradimą lemiančios priežastys, regis,

mažai tesisieja su jos daromu poveikiu, mat visiškai nutylima priežastis su padariniais siejanti jungtis – autonominis simbolinio formulavimo procesas. Tiek interesų, tiek įtampos teorija eina tiesiai nuo ištakų prie padarinių analizės ir niekada rimtai netyrinėja ideologijos kaip tarpusavyje sąveikaujančių simbolių sistemos ar viena kitą veikiančių reikšmių modelio. Žinoma, bendrais bruožais temos nusakomos, o turinio analitikai į jas netgi atsižvelgia. Bet jos pasitelkiamos ne kitoms temoms ir ne kokiai nors semantinei teorijai nušviesti. Per jas arba bandomas rekonstruoti jų tariamai atspindimas ideologijos poveikis, arba spėjama, kaip ateityje jos galėtų iškreipti socialinę tikrovę. Klausimo, kaip galų gale ideologija sentimentą paverčia prasme ir šitaip jį padaro visuotinai pasiekiamą, neįmanoma įveikti primityviomis analizės priemonėmis paprasčiausiai grupuojant tam tikrus simbolius ir tam tikras įtampas (arba interesus) taip, kad atrodytų beveik savaime suprantama, jog pirmieji yra antrųjų išdava, – arba bent jau mūsų postfroidinė ir postmarksistinė sveika nuovoka leistų mums šitaip manyti. Ir jeigu analitikas gana apsukrus, mes taip ir manome.[18] Bet šitaip ryšys nėra paaiškinamas, o tik daroma išvada, kad jo esama. Socialines psichologines įtampas, dėl kurių atsiranda ideologinės nuostatos, ir sudėtingas simbolines struktūras, kuriomis šios nuostatos pateikiamos visuomenei, siejančio ryšio prigimtis yra per daug sudėtinga, kad ją būtų galima paaiškinti miglota ir neištirta emocinio rezonanso sąvoka.

IV

Bendrajai socialinių mokslų teorijos krypčiai pastaruosius pusantro šimto metų darė didžiulę įtaką beveik kiekvienas svarbesnis intelektualinis judėjimas: marksizmas, darvinizmas, utilitarizmas, idealizmas, froidizmas, biheviorizmas, pozityvizmas, operacionalizmas. Ji bandė pasinaudoti praktiškai visomis reikšmingomis metodologinėmis naujovėmis, pradedant ekologija, etologija ir lyginamąja psichologija ir baigiant žaidimų teorija, kibernetika bei statistika. Įdomiausia, jog, nepaisant to, jos visiškai nepalietė (išsky-

rus tik kelias išimtis) viena svarbiausių šiandieninės minties tendencijų – mėginimas sukonstruoti nepriklausomą mokslą, tyrinėjantį tai, ką Kennethas Burke'as pavadino „simboliniais veiksmais"[19]. Atrodytų, bendro socialinių mokslų analizės modelio labiau nepaveikė nei tokių žymių filosofų kaip Peirce'as, Wittgensteinas, Cassireris, Langer, Ryle'is ar Morrisas darbai, nei tokių garsių literatūros kritikų kaip Coleridge'as, Eliotas, Burke'as, Empsonas, Blackmuras, Brooksas ar Auerbachas veikalai.[20] Be kelių drąsesnių (ir, beje, programiškiausių) lingvistų – Whorfo ar Sapiro, niekas net nekėlė klausimo, kaip simboliai simbolizuoja, kaip jie perteikia reikšmes. „Gėdingas faktas, – rašo gydytojas terapeutas ir romanistas Walkeris Percy, – kad dar ir šiandien neturime empirinio mokslo, iš esmės tiriančio *pačią* simbolinę elgseną... Šiandien švelnus Sapiro priekaištas, jog trūksta ir labai reikėtų mokslinių simbolinės elgsenos tyrimų, skamba daug rimčiau nei prieš trisdešimt penkerius metus."[21]

Neturėdami tokios teorijos, ir ypač jokio analitinio pagrindo figūratyvinei kalbai analizuoti, sociologai priversti ideologijas traktuoti kaip įmantrius kančios riksmus. Sociologams pritrūksta simbolių išteklių tikslesniam formulavimui sukonstruoti todėl, kad jie stokoja supratimo, kaip veikia metafora, analogija, ironija, dviprasmybė, žodžių žaismas, paradoksas, hiperbolė, ritmas ir visi kiti elementai, mūsų nedrąsiai vadinami „stiliumi"; o daugeliu atvejų jie net nepripažįsta, kad šios stilistinės priemonės apskritai yra nors kiek reikšmingos suteikiant asmeninėms pažiūroms viešą pavidalą. Tuo metu, kai menai buvo beatskleidžią pažintinę „iškreipimo" galią, o filosofija beparodanti emotyvistinės reikšmės teorijos nepakankamumą, sociologai nusprendė atmesti pirmąją ir pritaikyti antrąją. Tad nenuostabu, kad jie apeina klausimą, kaip interpretuoti ideologinių teiginių prasmę, paprasčiausiai nepripažindami, kad tai yra problema.[22]

Idant paaiškinčiau, ką turiu omenyje, pateiksiu vieną labai paprastą pavyzdį – tikiuosi, neleisiantį manęs įtarti turint kokių nors slaptų interesų aprašomo politinio klausimo atžvilgiu ir kartu, svarbiausia, įrodysiantį, kad pakilesnėms kultūros formoms – tarkim, poezijai – analizuoti skirtos sąvokos yra taikytinos ir analizuojant

gerokai kuklesnes jos apraiškas ir nieku būdu nenutrina didžiulių kokybinių skirtumų tarp aukštosios ir žemosios kultūros. Suttono ir kitų nuomone, ideologiją apibūdina kognityviniai nepakankamumai. Kaip ideologų polinkio pernelyg „supaprastinti" reiškinius pavyzdį jie mini Tafto-Hartley'o įstatymą, darbininkų perkrikštytą „vergiško darbo įstatymu":

> Paprastai ideologija yra paprasta ir aiški, net jeigu šis paprastumas ir aiškumas neleidžia tinkamai įvertinti aptariamo dalyko. Ideologinis paveikslas piešiamas ryškiomis linijomis, jame viskas tiktai juoda ar balta. Ideologas, tarsi koks komiksų dailininkas, perdeda ir karikatūrizuoja. Mokslinis socialinių reiškinių aprašymas paprastai yra, priešingai, neryškus ir neaiškus. Pagal dabartinę darbininkų ideologiją Tafto-Hartley'o įstatymas yra tiesiog „vergiško darbo įstatymas". Ir niekas net nebandė nešališkai išnagrinėti, ar jis tokios etiketės nusipelno. Įstatymui nesuinteresuotai įvertinti reikėtų kiekvieną jo sąlygą apsvarstyti atskirai. Bet kurios verčių sistemos atžvilgiu (net ir pačios darbininkų profsąjungos) toks įvertinimas duotų nevienareikšmį rezultatą. Tačiau nevienareikšmiai rezultatai ideologijai netinka. Jie pernelyg sudėtingi, pernelyg migloti. Ideologija turi kategorizuoti visą įstatymą vienu kartu suteikdama jam vienintelį simbolį, idant galėtų suburti drauge ir paskatinti veikti darbininkus, balsuotojus ir įstatymų leidėjus.[23]

Čia nesvarstysime grynai empirinio klausimo, ar tiesa, kad tam tikrų socialinių reiškinių ideologiniai vertinimai yra neišvengiamai „paprastesni" nei moksliniai, bet pateikta nuomonė pasižymi stebėtinu, viena vertus, darbininkų profsąjungų lyderių, kita vertus, „darbininkų, balsuotojų ir įstatymų leidėjų" mąstymo procesų nuvertinimu – tikriausiai net galėtume sakyti, „perdėtu supaprastinimu". Mažai tikėtina, kad šį šūkį nukalę ir paskleidę žmonės patys tikėjo ar tikėjosi kitus patikėsiant, jog įstatymas iš tikrųjų numenkins (ar ketino numenkinti) amerikietį darbininką iki vergo statuso, ir kad ta visuomenės dalis, kuriai šis šūkis buvo iš tikrųjų reikšmingas, taip tiesiogiai jį ir suvokė. Būtent todėl kitų žmonių mąstysenas lėkštomis laikančiam sociologui telieka dvi simbolio veiksmingumo interpretavimo galimybės, ir abidvi yra neadekvačios: arba (pagal interesų teoriją) simbolis apgauna neinformuotuosius, arba (pagal įtampos teoriją) – sujaudina nesusimąstančiuosius. Net nesvarstoma, kad iš tikrųjų simbolių galia

kyla iš gebėjimo pagauti, suformuluoti ir perteikti visuomenines realijas, nepasiekiamas nuosaikiai mokslo kalbai, kad jie gali tarpininkauti perduodant sudėtingesnes reikšmes, nei atrodo interpretuojant juos pažodžiui. Juk „vergiško darbo įstatymas" galiausiai gali būti visai ne etiketė, o tropas.

Tiksliau, tai panašu į metaforą ar bent jau į mėginimą sukurti metaforą. Esama be galo daug literatūros, gana panašiai aprašančios šitą „net negausų žodyną turinčiai kalbai suteiktą galią aprėpti milijardus dalykų"[24], – nors nepanašu, kad daug sociologų būtų šiuos veikalus skaitę. Metaforoje, be abejo, reikšmė yra sluoksninė: prasmės neatitikimas viename lygmenyje lemia jos antplūdį kitame. Percy atkreipė mūsų dėmesį į tai, kad labiausiai filosofus (galėjo pridurti, jog dar ir mokslininkus) trikdžiusi metaforos ypatybė – jos „klaidingumas": „ji teigia, kad kas nors viena yra kas nors kita". Negana to, dažniausiai ji paveikiausia būtent tada, kai yra „klaidingiausia"[25]. Iš tarpusavyje nederančių reikšmių prievarta, simboliškai sudaroma viena sąvokinė struktūra, – metaforos galia kyla būtent iš šių reikšmių sąveikos bei iš to, kiek šiam prievartos aktui pavyksta įveikti metaforą suvokti mėginančio žmogaus psichologinį pasipriešinimą, neišvengiamai kylantį dėl šios semantinės įtampos. Taikli metafora klaidingą sutapatinimą (pavyzdžiui, respublikonų partijos darbo politikos su bolševikų politika) paverčia tinkama analogija; pro šalį prašovusi metafora lieka paprasčiausia įnoringa užgaida.

Regis, gana akivaizdu, kad daugelis žmonių pasakytų, jog „vergiško darbo įstatymo" figūra gerokai prašovė pro šalį (ir todėl netapo paveikiu simboliu, galinčiu „suburti drauge ir paskatinti veikti darbininkus, balsuotojus ir įstatymų leidėjus"). Būtent ši nesėkmė, o ne tariamas minėto posakio aiškumas ir paprastumas, padarė jį panašų į paprasčiausią karikatūrą. Matyt, semantinės įtampos tarp konservatyvaus Kongreso, uždraudusio uždarąsias bendroves, ir Sibiro lagerio įvaizdžių būta per didelės, kad ją pasisektų įveikti ir paversti viena sąvoka, – ypač tokiomis rudimentinėmis stilistinėmis priemonėmis kaip šūkis. Išskyrus (galbūt) kelis entuziastus, analogijos čia niekas neįžvelgė; klaidingas sutapatinimas ir liko klaidingas. Tiesa, net ir tokiame elementariame

lygmenyje nesėkmė nėra neišvengiama. Nors pats vienareikšmiškiausias Shermano mestas nuosprendis, jog „karas yra pragaras", nėra joks socialinių mokslų teiginys, net Suttonas ir jo kolegos veikiausiai jo nelaikytų nei perdėjimu, nei karikatūra.

Tiesa, yra daug svarbesnių dalykų nei pačių dviejų tropų adekvatumo įvertinimas. Mat reikšmės, tarp kurių šie tropai bando įskelti kibirkštį, galų gale turi socialinį pamatą, tad tokio mėginimo sėkmė arba nesėkmė priklauso ne tik nuo pasitelktų stilistinių mechanizmų pajėgumo, bet ir nuo būtent šių socialinių veiksnių, rūpimų įtampos teorijai. Šaltojo karo įtampa, karčios kovos už būvį ką tik pagimdyto darbininkų judėjimo baimės, du dešimtmečius sėkmingai gyvavusio Naujojo kurso liberalizmo išnykimo grėsmė, – visa tai paruošė socialinį psichologinį pagrindą tiek „vergiško darbo" metaforai atsirasti, tiek subliukšti, kai pastaroji pasirodė nepajėgi šias realijas įtraukti į įtikimą analogiją. 1934 metų Japonijos militaristams, pradėjusiems savo pamfletą *Nacionalinės gynybos teoriniai pagrindai ir pasiūlymai ją stiprinti (Basic Theory of National Defense and Suggestions for Its Strengthening)* skambia, šeimyniška metafora „karas – tai kultūros motina ir kūrybos tėvas", Shermano aforizmas, be abejo, būtų pasirodęs lygiai toks pats neįtikimas, kaip ir Shermanui jų nukalta metafora.[26] Moderniame pasaulyje bandančios įsitvirtinti senosios tautos atstovai tuomet įnirtingai ruošėsi imperialistiniam karui; o štai Shermanas buvo jau pavargęs nuo pilietinio karo, įsiplieskusio savęs nerealizavusioje, vidaus neapykantų draskomoje tautoje. Taigi skirtinguose socialiniuose, psichologiniuose ir kultūriniuose kontekstuose kinta ne tiesa, o ją pagaviau ar prasčiau suvokti padedantys mūsų konstruojami simboliai. Karas išties *yra* pragaras, o *ne* kultūros motina, – tuo vėliau įsitikino ir patys japonai; nors, be abejo, jie šį faktą perteikė daug didingesniu posakiu.

Pažinimo sociologija turėtų būti vadinama reikšmės sociologija, mat socialiai pagrindžiamos suvokimo priemonės, o ne jo prigimtis. Juodą kavą geriančiųjų bendruomenėje, pažymi Henle, pamėginę pamaloninti merginą, sakydami jai: „Tu esi grietinėlė mano kavos puodelyje", sudarytumėte visiškai klaidingą įspūdį; ir jeigu būtų manoma, kad lokio įprotis viską be atrankos ėsti apibūdina jį

daug geriau nei jo nerangus šiurkštumas, pavadinę žmogų „senu lokiu" turėtume omenyje ne jo storžieviškumą, o nuodėmingą neišrankumą.[27] Arba paimkime pavyzdį iš Burke'o: japonai, paminėjus artimo draugo mirtį, nusišypso, o amerikiečių anglų kalboje semantinis (ir tokio elgesio, ir žodinės išraiškos) atitikmuo yra ne frazė „jis nusišypsojo", o „jo veidas ištįso", mat šitaip mes „Japonijoje įprastą paprotį išverčiame į atitinkamą vakariečiams įprastą socialinę elgseną"[28]. Su ideologijos sritimi labiau susijęs Sapiro pavyzdys: pirmininkavimas komitetui turi figūratyvinės jėgos tik dėl to, jog mes manome, kad „administruojamosios funkcijos kažkokiu būdu iškelia asmenį virš tų, kuriems jis vadovauja"; „jeigu tiktai žmonės suprastų, kad administruojamosios funkcijos tėra simbolinis automatizmas, pirmininkavimas atrodytų teisąs tik sustabarėjęs simbolis ir netektų ypatingos jam priskiriamos vertės"[29]. Panašiai esti ir su „vergiško darbo įstatymu". Jeigu dėl kokių nors priežasčių amerikiečių susikurtas Sovietų Sąjungos įvaizdis kada nors bus mažiau siejamas su prievartinių darbų lageriais, ne simbolis liausis būti tinkamas, o pati jo reikšmė taps neteisinga. Simbolis iš viso negalės būti teisingas *ar* klaidingas. Paprasčiausiai teiginį, jog Tafto-Hartley'o įstatymas kelia mirtiną grėsmę organizuotam darbui, reikėtų išreikšti kaip nors kitaip.

Trumpai tariant, tarp socialinės Amerikos gyvenimo tikrovės ir tokios joje atsiradusios ideologinės figūros kaip „vergiško darbo įstatymas" esama labai subtilios sąveikos, kurios „iškraipymo", „selektyvumo" ir „supaprastinimo" sąvokos paprasčiausiai negali perteikti.[30] Ne tik semantinė figūros struktūra yra daug sudėtingesnė, nei atrodo iš pirmo žvilgsnio; analizuodami ją taip pat galime aptikti daugybę šios struktūros referencinių sąsajų su socialine tikrove, tad galų gale matome skirtingų reikšmių, iš kurių sąveikos kyla gaunamo simbolio išraiškos galia bei retorinė jėga, konfigūraciją. Pati sąveika – tai socialinis vyksmas, vykstantis ne „galvoje", o viešajame pasaulyje, kuriame „žmonės šnekasi vieni su kitais, įvardija daiktus, ką nors teigia ir kažkiek vieni kitus supranta"[31]. Simbolinių veiksmų tyrinėjimai yra tokia pati sociologinė disciplina kaip ir mažų grupių, biurokratijos ar kintančio moters vaidmens Amerikoje studijos, – paprasčiausiai ši sritis dar nėra kaip reikiant išplėtota.

V

Užduokime klausimą, į kurį dažniausiai nesugeba atsakyti daugelis pradedančiųjų ideologijos tyrinėtojų: ką būtent turime omenyje teigdami, kad socialinės psichologinės įtampos „reiškiamos" simbolinėmis formomis? Šis klausimas iš karto stumia mus į sunkią padėtį, mat atsakymas į jį turėtų būti paremtas kiek netradicine ir iš pažiūros paradoksalia teorija, pagal kurią žmogaus mąstymas iš prigimties yra vieša, o ne (bent jau iš esmės) asmeniška veikla.[32] Negaliu čia išsamiau išdėstyti šios teorijos smulkmenų ar pateikti užtektinai ją remiančių įrodymų. Bet jeigu norime pargrįžti iš nepagaunamo simbolių ir semantinių procesų pasaulio į (matyt) patikimesnę nuomonių ir institucijų žemę, jeigu norime nors kiek išsamiau aprašyti kultūros, asmenybės ir visuomeninės sistemos skverbimosi viena į kitą būdus, turime apmesti bent bendruosius šios teorijos metmenis.

Šį *en plein air* požiūrį į mąstymą – sekdami Galanteriu ir Gerstenhaberiu galėtume jį pavadinti „išorine teorija" – apibūdina teiginys, jog mąstymą sudaro simbolių sistemų konstravimas bei manipuliavimas jomis. Šios simbolių sistemos naudojamos kaip kitų (fizinių, organinių, socialinių, psichologinių ar kitokių) sistemų modeliai, ir tokiu būdu pastarųjų sistemų struktūra, o geriausiu atveju ir jų galimas veikimo būdas tampa, kaip mes sakytume, „suprantamas".[33] Mąstymą, konceptualizavimą, minčių formulavimą, pagavą, supratimą ar tą, kuo mes apdovanoti, sudaro ne vaiduokliški galvoje vykstantys procesai, o simbolinių modelių įkūnijamų būsenų bei procesų supriešinimas su platesnio pasaulio būsenomis bei procesais:

> Vaizdinis mąstymas yra ne kas kita, kaip aplinkos vaizdinio konstravimas, kai modelis sukuriamas pirmiau, negu susiduriama su aplinka, ir spėjama, kad aplinka funkcionuos pagal modelį... Sprendžiant kokią nors problemą, pirmiausia reikia sukonstruoti problemai „relevantiškų [aplinkos] bruožų" modelį arba vaizdinį. Šie modeliai gali būti konstruojami iš daugelio dalykų – iš kūno organinio audinio dalių arba, kai modelį konstruoja žmogus, iš popieriaus ir pieštuko ar realiai esamų artefaktų. Sukonstruotu modeliu galima manipuliuoti įvairiausiomis hipotetinėmis sąlygomis ir esant skirtingiems apribojimams. Tada organizmas gali

„stebėti" šių manipuliacijų rezultatus ir projektuoti juos į aplinką – šitaip atsiranda prognozės. Šiuo požiūriu aeronautikos inžinierius pasitelkia vaizdinį mąstymą, kai vėjo tunelyje manipuliuoja nauju lėktuvo modeliu. Automobilistas panašiai galvoja braukdamas pirštu per žemėlapio liniją, – pirštas čia yra atitinkamų reikiamų automobilio savybių, o žemėlapis – kelio modelis. Panašiais išoriniais modeliais dažnai naudojamasi mąstant apie sudėtingą aplinką. Slepiamojo mąstymo kuriami vaizdiniai priklauso nuo disponavimo psichiniais cheminiais organizmo procesais, naudotinais modeliams kurti.[34]

Šis požiūris, be abejo, ne neigia sąmonę, o ją apibrėžia. Kiekvienas sąmoningas suvokimas, teigia Percy, yra atpažinimo aktas – suporavimas, kurio metu objektas (arba įvykis, veiksmas, jausmas) yra atpažįstamas tam tikro simbolio pagrindu:

Nepakanka tarti, kad mes *ką nors* suvokiame; mes suvokiame, kad kas nors yra kas nors. Esama skirtumo tarp paprasto geštalto supratimo (viščiukas Jastrowo efektą pajunta lygiai taip pat kaip ir žmogus) ir jo pagavos simbolinėmis priemonėmis. Žvalgydamasis po kambarį, nuvokiu beveik be pastangų atliekąs tam tikrus *tapatinimo* aktus: matau daiktą ir žinau, kas tai yra. Akiai užkliuvus už kokio nepažįstamo daikto, bemat suprantu, kad trūksta vieno tapatinimo komponento, ir klausiu, kas yra [šis daiktas] – nepaprastai paslaptingas klausimas.[35]

Taigi šiuo atveju mes pritrūkstame tinkamo simbolinio modelio, kuriam būtų galima priskirti „kažką nepažįstama" ir šitaip tai padaryti pažįstamą:

Jei matau daiktą tam tikru atstumu ir ne visai jį atpažįstu, galiu jį matyti, ir iš tikrųjų matau, kaip įvairiausių įmanomų daiktų seką. Vis labiau artėdamas prie daikto atmetu kiekvieną šios sekos variantą, neatitinkantį to, ką matau, kol galų gale galiu patvirtinti tikrai matąs kokį nors vieną daiktą. Iš tikrųjų saulės šviesos atšvaitą laukuose galiu matyti kaip zuikį – šis matymas daug įtikimesnis nei spėjimas, kad tai galėtų būti zuikis. Ir tai nėra joks juslinis geštaltas, kuris galėtų būti interpretuojamas, tiksliau, apibūdinamas kaip zuikiškumo esmė, – aš galėčiau prisiekti, kad ten būta zuikio. Priėjus arčiau saulės spindulių žaismas taip pasikeičia, kad zuikio paveikslas atmetamas. Kai zuikis išnyksta, kuriu naują paveikslą, – tai popierinis maišelis arba dar kas nors. Bet svarbiausia, kad net paskutinis, „teisingas" atpažinimas yra toks pats netiesioginis suvokimas, kaip ir neteisingieji – tai irgi paveikslas, sugretinimas, panašumas. Beje, reikėtų pridurti, kad šis, nors ir teisingas, pagal visus rodiklius patvirtintas suvokimas gali lygiai taip pat efektyviai daiktą mums

atskleisti kaip ir nuo mūsų nuslėpti. Kai atpažįstu tą keistą paukštį kaip žvirblį, susidoroju su juo priskyręs jam tinkamą formuluotę: tai – viso labo žvirblis.[36]

Nepaisant kiek intelektualinio šių pavyzdžių tono, išorinė minties teorija gali aprėpti ir emocinius žmogaus psichikos procesus.[37] Kaip kelių žemėlapis paprastas fizines vietas paverčia sunumeruotų maršrutų jungiamomis ir išmatuojamų atstumų skiriamomis „vietovėmis", šitaip mums leisdamas iš ten, kur esame, nuvykti ten, kur norėtume atsidurti; taip eilėraštis – tarkim, Hopkinso „Feliksas Rendalas", – jausminga, paveikia kalba pažadindamas mūsų pačių jausmus, pateikia simbolinį ankstyvos mirties emocinio poveikio modelį, paverčiantį fizinius pojūčius (jeigu eilėraščio įžvalga mums palieka tokį patį stiprų įspūdį kaip ir kelių žemėlapis) nuotaikomis ir nuomonėmis, šitaip leisdamas mums ne „aklai", o „protingai" reaguoti į tragediją. Pagrindiniai religiniai ritualai – mišios, piligrimystė, korobori [iškilmingomis progomis šokamas Australijos aborigenų šokis – *vert. past.*] – yra tam tikro dieviškumo supratimo, šio atsikartojančio vaidinimo dalyvius persmelkiančios religinės nuotaikos simboliniai modeliai (šiuo atveju išreiškiami veiksmais, o ne žodžiais). Žinoma, dauguma vadinamųjų „pažinimo" aktų vyksta zuikio atpažinimo, o ne lėktuvo išbandymo vėjo tunelyje lygmenyje, tad tai, kas dažniausiai vadinama „išraiška" (dichotomija tarp „pažinimo" ir „raiškos" dažnokai perdedama ir beveik visuotinai neteisingai interpretuojama), perteikiama iš populiariosios kultūros, o ne iš aukštojo meno ar oficialiųjų religinių ritualų paimtais modeliais. Tačiau svarbiausia, kad „nuotaikų", „nuomonių", „nusiteikimų" ir t. t. skatinimas, palaikymas ir užmiršimas yra ne labiau „vaiduokliški, mums nepasiekiami sąmonės srauto procesai" nei mokėjimas skirti objektus, įvykius, struktūras, procesus bei kitus mūsų aplinkos elementus. Šiuo atveju mes taip pat „aprašome būdus, kuriais... žmonės kontroliuoja savo iš esmės viešo elgesio aspektus"[38].

Kad ir kokie būtų kiti vadinamųjų kognityvinių ir išraiškos simbolių ar simbolių sistemų skirtumai, juos sieja vienas bendrumas: tai – išoriniai informacijos, pagal kurią gali būti modeliuojamas žmogaus gyvenimas, šaltiniai – ekstraasmeniniai juslinio suvokimo,

supratimo, vertinimo ir manipuliavimo pasauliu mechanizmai. Kultūros modeliai – religiniai, filosofiniai, estetiniai, moksliniai, ideologiniai – tai „programos"; jie pateikia socialinių ir psichologinių procesų organizavimo šabloną arba projektą, panašiai kaip genetinės sistemos pateikia organinių procesų struktūros projektą:

Šie apmąstymai apibrėžia „redukcionizmo" problemos psichologijoje ir socialiniuose moksluose tyrimo tendencijas. Mūsų preliminariai išskirti lygmenys [organizmas, asmenybė, socialinė sistema, kultūra]... – tai organizavimo ir kontrolės lygmenys. Žemesni lygmenys „sąlygoja" ir šia prasme „nulemia" savo pačių sudaromas struktūras, panašiai kaip pastato tvirtumas priklauso nuo medžiagų, iš kurių jis pastatytas, savybių. Tačiau fizinės medžiagų savybės nelemia pastato *plano;* tai yra kitos – *organizavimo* – tvarkos prerogatyva. Organizavimo lygmenyje kontroliuojama medžiagų tarpusavio *dermė* ir *būdai,* kuriais jos naudojamos pastatui statyti. Toks pastatas ir įkūnija tam tikro tipo tvarkingą sistemą – žvelgdami „žemyn" į žemesnių lygmenų eilę, visada galime ieškoti ir surasti tam tikras „sąlygas", nuo kurių priklauso aukštesnės organizavimo tvarkos funkcija. Taigi psichologinis funkcionavimas priklauso nuo itin sudėtingų fiziologinių sąlygų ir t. t. Tinkamai suprastos ir įvertintos, šios sąlygos visada yra tikrasis lemiamas kito aukštesnio organizuotos sistemos lygmens procesų veiksnys. Tiesa, galima pažvelgti ir į „aukštesnius" organizavimo lygmenis. Čia matome „struktūras", organizavimo modelius, reikšmių modelius, „programas" ir t. t., – tai yra analizuojamo lygmens sistemos organizaciniai židiniai.[39]

Be tokių simbolinių modelių neįmanoma išsiversti, mat, kaip dažnai pažymima, žmogaus elgesys iš prigimties yra itin lankstus. Genetinės programos arba modeliai – vidiniai informacijos šaltiniai – jį kontroliuoja netiesiogiai ir tik labai bendrai, todėl, idant šis elgesys būtų nors kiek paveikus, jį reikia gana griežtai kontroliuoti iš išorės. Paukščiai išmoksta skraidyti be vėjo tunelių; žemesniųjų gyvūnų reakcija į mirtį, kad ir kokia ji būtų, iš esmės yra įgimta, fiziologiškai užprogramuota.[40] Ypatingas vidinių žmogaus gebėjimų reaguoti neapibrėžtumas, padrikumas bei įvairovė reiškia, kad įgaunamą jo elgsenos struktūrą iš esmės lemia kultūriniai, o ne genetiniai modeliai; pastarieji tiktai suteikia bendrą psichofizinį kontekstą, kuriame kultūriniai modeliai formuoja veiksmų sekas. Įrankius gaminantis, besijuokiantis ar meluojantis gyvūnas – žmogus – kartu yra dar ir nesusiformavęs arba,

tiksliau, pats save formuojantis gyvūnas. Žmogus, kaip vienintelis savo galimybės realizuotis veiksnys, remdamasis savo gebėjimu konstruoti simbolinius modelius išugdo specifinius jį apibūdinančius gabumus. Arba (grįžkime galų gale prie mūsų temos) konstruodamas ideologijas – scheminius socialinės tvarkos vaizdus – žmogus, laimei ar nelaimei, paverčia save politiniu gyvūnu.

Įvairios kultūrinės simbolių sistemos – tai išoriniai informacijos šaltiniai, socialinių ir psichologinių procesų organizavimo modeliai, todėl jos itin svarbios tada, kai stokojama būtent jų perteikiamos informacijos, kai institucionalizuoti elgsenos, minčių ar jausmų orientyrai yra silpni arba jų iš viso nėra. Emociškai ir topografiškai nepažįstamoje šalyje mums reikia eilėraščių ir kelių žemėlapių.

Tas pats pasakytina ir apie ideologiją. Tvirtai geležiniais Edmundo Burke'o „tradicinių nuomonių ir gyvenimo taisyklių" principais grįstose valstybinėse santvarkose ideologija, bet kokia aiškia prasme, yra marginalinė. Šių išties tradicinių politinių sistemų dalyviai veikia kaip (pasitelksiu dar vieną Burke'o frazę) įgimtų nuostatų turintys žmonės; jų sprendimai ir veiksmai tiek emociškai, tiek intelektualiai yra valdomi neapmąstomų išankstinių nusistatymų, neleidžiančių jiems „sprendimo akimirką sudvejoti, pažvelgti skeptiškai, sutrikti ar nesiryžti". Bet sudvejojus šiomis gerbtinomis nuomonėmis ir gyvenimo taisyklėmis – kaip Burke'as spėjo nutiksiant revoliucijos apimtoje Prancūzijoje ir kaip, tiesą sakant, nutiko sukrėstoje Anglijoje, iš kurios jos veikiausiai didžiausias tautos ideologas ir pareiškė savo spėjimus bei nepritarimus, – puolama ieškoti sistemingų ideologinių formuluočių šioms nuostatoms sutvirtinti arba pakeisti. Ideologijos funkcija – įgyvendinti autonomišką politiką teikiant autoritetingas ją įprasminančias sąvokas bei pamokomus ją suprasti padedančius vaizdus.[41] Tiesą sakant, oficialios ideologijos pradeda kurtis ir tvirtėti tada, kai politinė sistema ima vaduotis iš tiesioginio pavaldumo perimamoms tradicijoms – viena vertus, iš pažodinės, nuoseklios priklausomybės nuo religinių ir filosofinių kanonų, kita vertus, iš sustabarėjusių konvencionalaus moralizmo priesakų.[42] Išskiriant autonomišką valdymo formą, išskiriamas ir atskiras,

savitas kultūrinis politinės veiklos modelis, nes senesni, nepritaikyti modeliai būna arba pernelyg bendri, arba pernelyg konkretūs, kad pajėgtų valdyti tokią naują politinę sistemą. Jie arba varžo politinį elgesį, suteikdami jam transcendentalinę svarbą, arba užgožia politinę vaizduotę, supančiodami ją nykia įprastų vertinimų rutina. Kai nei bendriausios kultūrinės, nei žemiškiausios „pragmatinės" visuomenės orientacijos nebesugeba adekvačiai perteikti politinio proceso, pamažu svarbiausiais sociopolitiniais reikšmių bei požiūrų šaltiniais tampa ideologijos.

Viena vertus, šis teiginys yra viso labo performuluota mintis, jog ideologija – tai atsakas į įtampą. Tiesa, šiuo atveju, be socialinės ir psichologinės įtampos, paisoma dar ir *kultūrinės*. Ideologinė veikla sustiprėja praradus orientaciją, dėl taikytinų modelių stokos nebesugebant suvokti pilietinių teisių ir pareigų visatos, kurioje mes patys gyvename. Diferencijuotos valstybės valdymo formos plėtra (arba didesnė vidinė tokios valstybinės santvarkos diferenciacija) gali kelti ir dažnai iš tiesų kelia skaudžią psichologinę įtampą bei visuomeninius sambrūzdžius. Maža to, toks valdymas lemia ir sąvokinę sumaištį, mat įtvirtinti politinės tvarkos įvaizdžiai nublanksta ir tampa nebereikšmingi arba pelno prastą reputaciją. Kadaise Prancūzų revoliucija tapo didžiausiu žmonijos istorijoje ekstremistinių (tiek „progresyvių", tiek „reakcingų") ideologijų inkubatoriumi ne todėl, kad tuo metu būta didesnio ar skvarbesnio nei senesniais laikais asmeninio nesaugumo ar socialinės nelygybės jausmo – nors tai buvo jaučiama gana stipriai, – bet todėl, kad buvo sunaikintas centrinis politinį gyvenimą organizuojantis principas – nebeliko dieviškos karaliaus teisės.[43] Sisteminės (politinės, ekonominės ar moralinės) ideologijos suklesti būtent tada, kai kilus socialinėms psichologinėms įtampoms nebelieka šias ideologijas padedančių įprasminti kultūrinių išteklių, ir jų stoka dar labiau padidina įtampą, o įtampa dar akivaizdžiau rodo jų stoką.

Savo ruožtu ideologija mėgina nesuprantamas socialines situacijas padaryti reikšmingas; taip jas interpretuoti, kad patekus į jas būtų galima siekti tam tikrų savų tikslų. Būtent todėl ideologija yra tokia figūratyvi, o mes, jeigu ją pripažįstame, atsiduodame

jai taip beatodairiškai. Kaip metafora praplečia semantinį kalbos diapazoną, leisdama mums išreikšti mintis, kurių negalime, ar bent jau kol kas dar negalime, išreikšti tiesiogine kalba, taip ideologijoje tiesioginių reikšmių susikirtimas – ironija, hiperbolė, perdėta antitezė – teikia mums naują simbolinį pamatinį modelį, su kuriuo galime gretinti nesuskaičiuojamą daugybę „nepažįstamų dalykų", tarsi kokioje kelionėje į nežinomą šalį atsirandančių besikeičiant politiniam gyvenimui. Kad ir kuo dar laikytume ideologiją – nepripažįstamų baimių projekcija, slaptų motyvų dangstymu ar fatine grupės solidarumo išraiška, – akivaizdu, jog tai yra problemiškos socialinės tikrovės žemėlapiai bei kolektyvinės sąmonės formavimo matricos. Ar tam tikru konkrečiu atveju žemėlapis tikslus, o sąmonė – patikima, yra visiškai kitas klausimas; ir mes visiškai skirtingai į jį atsakysime vertindami nacizmą ir sionizmą, McCarthy ir Churchillio nacionalizmą, segregacijos šalininkus ir priešininkus.

VI

Nors, be abejo, daugelis šiuolaikinių visuomenių turi ideologinio raugo, daugiausia jo esama naujose (arba atnaujintose) Azijos, Afrikos ir kai kuriose Lotynų Amerikos valstybėse. Mat šiose šalyse (komunistinėse arba ne) tik dabar žengiami pirmieji kitokios nei tradicinės pamaldumo bei priežodžių politikos žingsniai. Iškovota nepriklausomybė, valdančiųjų klasių nuvertimas, teisėtumo sklaida, viešasis administravimas, naujo elito iškilimas, vis gausesnis raštingumas ir visuomenės informavimo priemonės, nepatyrusių valdžių norom nenorom išstūmimas į nestabilią tarptautinę areną, sunkiai perprantamą net pačių senbuvių, – visa tai galiausiai sukelia persmelkiantį dezorientacijos jausmą, o turimi valdžios, atsakomybės bei pilietinių tikslų įvaizdžiai visiškai neatitinka šitos dezorientacijos ir atrodo absoliučiai beverčiai. Tad šiose vietose nepaprastai įnirtingai ieškoma naujų simbolinių struktūrų, kuriomis remiantis būtų galima formuluoti bei svarstyti politines problemas ir reaguoti į jas – nacionalizmo, marksizmo,

liberalizmo, populizmo, rasizmo, cezarizmo, ekleziastizmo ar kurio nors rekonstruoto tradicionalizmo forma (arba – dažniausiai – iš kelių šių formų suplaktu kokteiliu).

Ieškoma įnirtingai, bet nekryptingai. Dažniausiai naujos valstybės griebiasi atsitiktinai pasitaikiusių politinių sąvokų ir ima jas vartoti pačios gerai jų net nesuprasdamos. Rezultatas visais atvejais, bent jau visais nekomunistiniais atvejais, visiškai neaiškus, – negalėtume sakyti, kad neaiškūs istorinių procesų padariniai, bet sunku net labai apytiksliai nustatyti bendrą šių procesų kryptį. Intelektualine prasme čia viskas nuolatos kinta ir ekstravagantiškojo politikos poeto Lamartine'o žodžiai, apibūdinantys XIX amžiaus Prancūziją, naujosioms valstybėms tinka galbūt net labiau nei mirštančiai Liepos monarchijai:

> Gyvename chaoso laikais; nuomonės – tai grumtynės; partijos – tai painiava; neturime sukūrę naujų idėjų kalbos; nieko nėra sunkiau, nei tinkamai apibūdinti save religijos, filosofijos bei politikos atžvilgiu. Ką nors jaučiame ar žinome, gyvename ir galų gale numirštame dėl dalykų, kurių negalime įvardyti. Mūsų laikmečio bėda, jog nemokame klasifikuoti daiktų bei žmonių... Pasaulis sujaukė savo katalogą.[44]

Niekam pasaulyje šiandien [1964 m.] Lamartine'o mintys netinka labiau, nei Indonezijai. Čia visas politinis procesas įklimpo į ideologinių simbolių liūną. Kiekvienas simbolis mėgina išpainioti Respublikos katalogą, įvardyti jos siekius, įprasminti šią politinę santvarką ir nurodyti jos tikslus, – ir kiekvienam jų nepavyksta. Šiandien Indonezija – politinių *false start'ų* ir karštligiškų pasikeitimų šalis, beviltiškai ieškanti politinės tvarkos, kurios šmėžuojantis, lyg miražas, vaizdas tolsta tuo sparčiau, kuo karščiau prie jo veržiamasi. Ir per visą šitą sumaištį girdėti raminamas šūkis „Revoliucija dar nesibaigė!" Ir tai – tiesa. Bet vien dėl to, kad niekas net neįsivaizduoja – net tie, kurie garsiausiai rėkia žiną, – kaip pagaliau ją užbaigti.[45]

Tradicinėje Indonezijoje brandžiausios valdymo sąvokos buvo tos, kuriomis rėmėsi IV–XV amžiaus klasikinio hinduistinio periodo valstybės. Šios sąvokos, kiek pakeistos ir nebe tokios įtakingos, išliko net ir kai valstybės buvo islamizuotos. O įsigalėjus kolonijiniam olandų režimui, buvo pakeistos arba užgožtos.

Svarbiausia šių sąvokų buvo vadinamoji pavyzdinio centro teorija – sostinės (arba veikiau karaliaus rūmų) kaip antgamtinės tvarkos mikrokosmo („sumažintos visatos... įvaizdžio") ir kartu materialaus politinės santvarkos įsikūnijimo samprata.[46] Sostinė buvo ne tik valstybės branduolys, variklis ir ašis, ji ir *buvo* valstybė.

Hinduistiniu laikotarpiu karaliaus rūmai praktiškai apėmė visą miestą. Į kvartalus padalytas „dausų miestas", pastatytas pagal indų metafizikos idėjas, buvo ne šiaip galios centras, – tai buvo ontologinės būties formos sinoptinė paradigma. Miesto centre gyveno dieviškasis karalius (indų dievybės įsikūnijimas), o jo sostas simbolizavo Meru kalną – dievų buveinę; pastatai, keliai, miesto sienos ir net, ceremonijų metu, jo žmonos bei tarnai rikiavosi aplink karalių keturkampiu – keturiomis šventų vėjų kryptimis. Ne tik patį karalių, bet ir karališkus ritualus, regalijas, dvarą bei rūmus gaubė charizmatiškas reikšmingumas. Rūmai, rūmų gyvenimas buvo pati karalystės esmė, ir tas, kuris užgrobdavo rūmus (dažnai po meditacijos dykumoje, padedančios pasiekti tinkamą dvasinę būseną), užgrobdavo visą imperiją, perimdavo posto charizmą ir pakeisdavo šventumą praradusį karalių.[47]

Taigi ankstyvosios valstybinės santvarkos nebuvo labai vieningi teritoriniai vienetai, – jas sudarė daugybė apie vieną bendrą urbanistinį centrą sutelktų kaimų. Kiekvienas tokių centrų kovojo su kitais dėl dominavimo. Regioninės, o kartais ir tarpregioninės hegemonijos mastas priklausė ne nuo sisteminio administruojamojo vieno karaliaus valdų tvarkymo, bet nuo skirtingų karalių gabumų mobilizuoti karines pajėgas ir tinkamai panaudoti jas konkuruojančiai sostinei užgrobti. Buvo tikima, kad šie gabumai iš pagrindų yra religiniai – t. y. mistiniai. Šis modelis – jeigu jį iš viso galima laikyti teritoriniu – buvo sudarytas iš koncentrinių religinės-karinės galios sferų, tarsi iš siųstuvo sklindančios radijo bangos plintančių į visas puses nuo sostinių – miestų-valstybių. Kuo kaimas arčiau miesto, tuo didesnę (kultūrinę ir ekonominę) įtaką kaimui daro dvaras. Atitinkamai, juo pažangesnis dvaras – kunigai, amatininkai, didikai, karalius, – tuo tvirčiau tikima, kad jis – kosminės tvarkos įsikūnijimas, tuo didesnė jo karinė galia ir tuo labiau išplitusi jo galios bei įtakos zona. Dvasinis tobulumas

buvo susijęs su politine didybe. Maginė galia ir vykdomoji jėga tekėjo viena vaga – sklido tolyn nuo karaliaus, paliesdama žemesniųjų jo dvariškių gretas ir kitus smulkesnius, jam pavaldžius dvarus, kol galų gale išsekdavo pasiekusi dvasiškai ir politiškai neįtakingą valstiečių masę. Indoneziečiai turėjo faksimilinę politinės santvarkos sampratą. Pagal ją, antgamtinę tvarką mikroskopiškai tiksliai atspindi sostinės gyvenimas ir savo ruožtu toliau vis blankiau atspindi visos šalies gyvenimas, – šitaip gaminama vis nepatikimesnių amžinos transcendentinės karalystės kopijų hierarchija. Tokioje sistemoje administracinė, karinė ir ceremoninė dvaro organizacija tvarko aplinkinį pasaulį ikoniškai, teikdama jam apčiuopiamą pavyzdį.[48]

Atėjus islamui, hinduistinė politinė tradicija kiek susilpnėjo, ypač Javos jūrų supančiose pakrančių prekybos karalystėse. Vis dėlto dvaro kultūra dar gyvavo, nors į ją įsiskverbę islamo simboliai bei idėjos pamažu ją užgožė. Be to, ją supo įvairesnės etninės miestų bendruomenės, nebejautusios klasikinei tvarkai tokios didelės pagarbos. XIX amžiaus viduryje ir XX amžiaus pradžioje tradiciją dar labiau suvaržė – ypač Javoje – vis stiprėjanti olandų administracinė kontrolė. Tiesa, žemesnius biurokratinius postus vis dar užimdavo senosios Indonezijos aukštuomenės atstovai, tad net tuomet buvo išlaikyta vieną urbanistinį centrą turinčios politinės santvarkos tradicija. Regentystė, arba srities savivalda, liko ne tik valstybinės santvarkos ašis, bet ir jos įsikūnijimas, – tik šioje valstybinėje santvarkoje daugelis kaimo gyventojų buvo ne tiek veikėjai, kiek stebėtojai.

Būtent šios tradicijos paveldas po revoliucijos atiteko naujajam Indonezijos respublikos elitui. Būtų netikslu teigti, kad pavyzdinio centro teorija išliko visai nepakitusi amžinai dreifuodama tarsi koks Platono archetipas per Indonezijos istoriją, – (kaip ir pati visuomenė) ji rutuliojosi ir keitėsi, kol galiausiai, apskritai paėmus, tapo konvencionalesnė ir ne tokia religinė. Negalėtume sakyti ir kad užsieninės idėjos, pradedant europietišku parlamentarizmu bei marksizmu ir baigiant islamo moralizmu ir kt., esmiškai nepaveikė Indonezijos politinės minties, mat šiuolaikinis indoneziečių nacionalizmas toli gražu nėra panašus į seną vyną,

supiltą į naują butelį. Paprasčiausiai, nepaisant visų pasikeitimų ir įtakų, dar nesibaigė konceptualus perėjimas nuo klasikinio valstybinės santvarkos kaip koncentruoto pompastikos ir galios centro (kartais miniai pagarbą keliančios kelrodės žvaigždės, kartais konkuruojančių centrų grobikės) įvaizdžio prie politinės santvarkos kaip sistemingai organizuotos tautinės bendruomenės vaizdo. Tiesą sakant, šis perėjimas buvo sustabdytas ir net tam tikra prasme atšauktas.

Iš tiesų čia būta kultūrinio pralaimėjimo. Ir augantis, po revoliucijos Indonezijos politinį gyvenimą apėmęs iš pažiūros neužgniaužiamas ideologinis triukšmas šią prielaidą tiktai patvirtina. Pats žymiausias mėginimas sukonstruoti – figūratyviai pratęsiant ir iš esmės metaforiškai pakeičiant klasikinę tradiciją – naują simbolinę struktūrą, galinčią suteikti formą ir reikšmę augančiai respublikinei santvarkai, buvo Prezidento Sukarno pasiūlyta garsioji *Pantjasilos* samprata, pirmą kartą paminėta viešojoje kalboje, sakytoje baigiantis japonų okupacijai.[49] Pagal indišką tradiciją pateikti tam tikrą sunumeruotų nurodymų ar principų rinkinį – tris brangakmenius, keturias taurias nuotaikas, aštuonių krypčių kelią, dvidešimt teisingo valdymo sąlygų ir t. t., – šią sampratą sudarė penki *(pantja)* principai *(sila)*, skirti „šventam" ideologiniam nepriklausomos Indonezijos pamatui suformuoti. Kaip ir visos geros konstitucijos, *Pantjasila*, kurią sudarė „nacionalizmas", „humanitarizmas", „demokratija", „gerovė" ir (pliuralistinis) „monoteizmas", buvo trumpa, neapibrėžta ir nepriekaištingai didžiadvasiška. Galiausiai šios taip beatodairiškai į viduramžiškus rėmus įspraustos modernios sąvokos buvo atvirai tapatinamos su vietinių valstiečių turima *gotong rojong* sąvoka (tiesiogiai reiškiančia „bendrą naštos pasidalijimą", o perkeltine prasme – „visuotinę pagarbą visų interesams"). Taigi kartu sudėję „didžiąją" pavyzdinės valstybės tradiciją, šiuolaikinio nacionalizmo doktrinas ir „mažąsias" kaimų tradicijas, indoneziečiai gavo vieną aiškų, suprantamą įvaizdį.[50]

Esama daug painių priežasčių, kodėl šis išradingas mechanizmas nesuveikė, ir tik kelios jų – sakykim, kai kuriuose visuomenės sektoriuose klestinčios vargu ar su Sukarno sekuliarizmu

suderinamos islamiškos politinės santvarkos sampratos – laikytinos kultūrinėmis. *Pantjasila* rėmėsi įmantriu mikrokosmo ir makrokosmo palyginimu bei tradiciniu indoneziečių minties sinkretizmu, tad buvo tikimasi, kad ji aprėps tiek islamo, tiek krikščionybės; tiek aukštuomenės, tiek valstietijos; tiek nacionalistų, tiek komunistų; tiek prekybininkų, tiek žemdirbių; tiek javiečių, tiek Indonezijos „Išorinių salų" gyventojų politinius interesus. Buvo siekiama senovinį faksimilinį modelį perdaryti į modernią konstitucinę struktūrą, kurioje šios įvairios tendencijos, pabrėždamos vieną ar kitą doktrinos aspektą, surastų savo *modus vivendi* kiekviename administravimo ir partinių kovų lygmenyje. Šis bandymas nebuvo toks visiškai nesėkmingas ar intelektualine prasme kvailas, kaip kartais vaizduojama. *Pantjasilos* kultas (apaugusi ritualais ir komentarais ji iš tiesų tapo kultu) iš tikrųjų tam tikrą laiką teikė lankstų ideologinį kontekstą, kuriame ir vietiniu, ir valstybiniu mastu sėkmingai (nors ir pamažu) kūrėsi parlamentinės institucijos ir demokratinės nuotaikos. Tačiau blogėjanti ekonominė padėtis, beviltiškai patologiški santykiai su buvusiais metropoliais, staigus (iš principo) pražūtingos totalitarinės partijos augimas, islamiško fundamentalizmo atgimimas, intelektu ir techniniais įgūdžiais pasižyminčių vadovų nesugebėjimas (ar nenorėjimas) paprašyti masių pagalbos, ekonominis neraštingumas, administracinis nepakankamumas ir asmeninės nesėkmės tų vadovų, kurie prašė (ir net pernelyg užsidegę) tokios masių paramos, – visa tai drauge sukėlė tokią politinę nesantaiką tarp skirtingų frakcijų, kad visas modelis subyrėjo. Iki 1957 metų Konstitucinės konvencijos *Pantjasila*, kažkada buvusi santarvės sinonimu, virto keiksmų ir įžeidimų žodynu: kiekviena frakcija rėmėsi *Pantjasila*, idant parodytų, kad nesutaikomai priešpriešina save kitoms frakcijoms, ir visai nebesinaudojo ja kaip pamatinėmis bendromis žaidimo taisyklėmis, idant susitartų su kita frakcija. Tad Konvencija, ideologinis pliuralizmas ir konstitucinė demokratija sužlugo vienu kirčiu.[51]

Vėliau įsigalėjusi sistema priminė senąjį pavyzdinio centro modelį. Tik dabar ši santvarka labiau rėmėsi apgalvotomis doktrinomis, o ne instinktyviu religijos ir papročių pagrindu; orientavosi į

egalitarizmą ir socialinį progresą, o ne į hierarchiją ir patricijų puikybę. Viena vertus, garsi prezidento Sukarno „vadovaujamosios demokratijos" teorija ir jo 1945 metų kvietimas vėl įteisinti revoliucinę (tai yra autoritarinę) konstituciją buvo akivaizdus ideologinės homogenizacijos (pagal kurią prieštaringos minties srovės, ypač musulmoniškasis modernizmas ir demokratinis socializmas, buvo slopinamos kaip neteisėtos) ženklas ir paskatino vis spartesnį spalvingų simbolių kalimą. Regis, nenusisekus mėginimui sukurti naują valdžios formą, buvo beviltiškai stengiamasi įkvėpti gyvybės senajai. Antra vertus, esama kitos – grėsmingos – tradicinio paveikslo pusės: augo armijos politinis vaidmuo – ji pamažu tapo ne vykdomoji, administracinė jėga, o primygtinius reikalavimus kelianti institucija, turinti teisę vetuoti daugelio kitų politinių institucijų, pradedant prezidentūra bei valstybės civilinėmis įstaigomis ir baigiant partijomis bei spauda, sprendimus.

Kadaise pasiūlęs *Pantjasilą*, 1959 metais iškilmingoje Nepriklausomybės dienos (rugpjūčio 17 d.) proga sakomoje kalboje, pavadinimu „Iš naujo atrandant mūsų revoliuciją", Sukarno pateikė pakeistą (ar atgaivintą) naujos santvarkos modelį. Vėliau šią kalbą, kartu su savo asmeninių pagalbininkų, vadinamų Aukščiausiąja patarėjų taryba, paruoštais paaiškinimais, Sukarno paskelbė „Politiniu Respublikos manifestu":

> Tad šitaip atsirado Indonezijos revoliucijos katekizmas, paaiškinantis jos pagrindą, tikslus ir pareigas; atskleidžiantis Indonezijos revoliucijos visuomenines jėgas, prigimtį, ateitį bei priešus; nušviečiantis bendrą revoliucijos programą, aprėpiančią politikos, ekonomikos, visuomenės, mąstysenos, kultūros ir saugumo sritis. 1960-ųjų pradžioje buvo paskelbta, kad garsiosios kalbos esmę išreiškia penkios idėjos – 1945 metų konstitucija, indonezietiškas socializmas, vadovaujamoji demokratija, vadovaujamoji ekonomika ir indonezietiška tapatybė; iš pirmųjų šių penkių frazių raidžių buvo sudarytas akronimas USDEK. „Politinio manifesto" pavadinimas sutrumpėjo iki „Manipolio", ir naujas tikėjimas gavo vardą – „Manipol-USDEK".[52]

Kaip ir pasirodžius *Pantjasilai*, visuomenė, kuriai nuomonės jau išties asocijavosi su grumtynėmis, partijos tapo visiška painiava, o laikai priminė chaosą, bemat reagavo į Manipol-USDEK'o kuriamą politinės santvarkos įvaizdį:

Daugelį žavėjo mintis, kad Indonezijai labiausiai reikia teisingai mąstančių, dvasiškai tvirtų ir tėvynei atsidavusių žmonių. „Grįžimas prie mūsų tautinės tapatybės" traukė tiek norėjusius pabėgti nuo modernaus gyvenimo sunkumų, tiek norėjusius tikėti tuometine politine valdžia, nors ir žinojusius, kad Indonezijai nesiseka taip greitai modernizuotis, kaip Indijai ar Malaizijai. Kai kurie Indonezijos bendruomenių nariai, ypač [indiško mentaliteto] javiečiai, įžvelgė reikšmę Prezidento pateiktose sudėtingose Manipol-USDEK'o schemose, turinčiose paaiškinti ypatingą tuometinio istorinio etapo prasmę bei uždavinius. [Nors] tikriausiai patraukliausias Manipol-USDEK'as buvo tuo, kad žadėjo žmonėms suteikti *pegangan* – kažką, už ko galima būtų nusitverti. Juos traukė net ne tiek *pegangan* turinys, bet pats faktas, jog prezidentas pasiūlė tai tada, kai viskas buvo nebetekę tikslo ir prasmės. Vertės ir mąstymo modeliai taip sparčiai kito ir prieštaravo vieni kitiems, kad žmonės ištroško dogmatiškų ir schematiškų politinės gerovės formuluočių.[53]

Taigi Prezidentui ir jo palydai rūpėjo beveik vien tiktai „kurti ir atkurti paslaptingumą", o štai pagrindinė armijos užduotis buvo slopinti dažnus protestus, sąmokslus, maištus bei sukilimus, kylančius paslaptingumui nedavus laukiamų rezultatų ar atsiradus konkurentams, pretenduojantiems į vadovo postą.[54] Nors ir susijusi su kai kuriomis civilinėmis įstaigomis, konfiskuotų olandų įmonių valdymu ir net (neparlamentine) ministrų taryba, armija visiškai nesugebėjo susitvarkyti su valdžiai keliamomis užduotimis – administravimu, planavimu, organizavimu, mat buvo prastai treniruota, stokojo vidinės vienybės ir veikė labai nekryptingai. Tad užduotys buvo arba iš viso neatliekamos, arba atliekamos netinkamai; ir supralokali santvarka – tautinė valstybė – ėmė vis labiau gūžtis virsdama savo tradicinėmis valdomis – sostine Džakarta su keliais nuo jos priklausančiais dalinės savivaldos miestais ir miesteliais, kurių lojalumas centrui palaikomas tik grėsmingų karinių centro pajėgų.

Abejoju, ar šis bandymas atgaivinti pavyzdinio dvaro politiką gyvuos ilgai. Jau ir dabar ši santvarka braška nesugebėdama išspręsti techninių bei administracinių problemų, kylančių valdant modernią valstybę. Regis, perėjimas nuo dvejojančio, akivaizdžiai neramaus ir gremėzdiško *Pantjasilos* parlamentarizmo prie Manipol-USDEK'o įtvirtintos charizmatiško prezidento ir jo sarginio šuns vaidmenį atliekančios armijos sąjungos toli gražu nesustabdė

Indonezijos kritimo į Sukarno vadintąją „sunaikinimo prarają", o veikiau tą kritimą tik paspartino. Tačiau sunku pasakyti, kas galėtų pakeisti šią, atrodytų, pasmerktą žlugti ideologinę struktūrą ir iš kur į Indoneziją atkeliaus (jeigu apskritai atkeliaus) šalies poreikius ir ambicijas labiau atitinkančios politinės santvarkos samprata.

Tiesa, ne visos Indonezijos problemos yra grynai ar iš esmės ideologinės, ir jos neišnyks – kaip kad dabar tikisi daugelis indoneziečių, – kol nepasikeis politiniai įsitikinimai. Netvarka Indonezijoje apėmusi daug daugiau sričių, ir iš esmės nepasisekęs bandymas sukurti sąvokų karkasą, pagal kurį būtų formuojama moderni valstybinė santvarka, atspindi didžiules tiek šalį, tiek jos gyventojus varginančias socialines ir psichologines įtampas. Viskas ne tik *atrodo*, bet iš tiesų *yra* sujaukta. Šiai situacijai išnarplioti prireiks ne vien teorijos. Reikia ir administracinių sugebėjimų, techninių žinių, asmeninės drąsos bei ryžto, begalinės kantrybės bei tolerancijos, didžiulio pasiaukojimo, faktiškai neiškreipiamos viešosios moralės ir labai daug (nelabai tikėtinos) sėkmės pačia tikriausia prasme. Net ir labai elegantiški ideologiniai samprotavimai negali atstoti nė vieno iš šių elementų. Tiesą sakant, be jų ideologija išsigimsta, kaip ir nutiko Indonezijoje, – pavirsta nesėkmes slepiančia dūmų uždanga, klaidinančiu manevru nevilties protrūkiui atitolinti, tikrovę dangstančia kauke, o ne ją atskleidžiančiu paveikslu. Dėl didžiulių gyventojų skaičiaus problemų, nepaprastos etninės, geografinės ir religinės įvairovės, paliegusios ekonomikos, akivaizdžios gerai parengtų darbuotojų stokos ir siaubingo gyventojų skurdo socialinės Indonezijos problemos atrodo faktiškai neišsprendžiamos, net jeigu ir nebūtų ideologinės suirutės. Praraja, į kurią pažvelgė Sukarno, reali.

Bet kartu, regis, neįmanoma, kad Indonezija (ar, kaip įsivaizduoju, bet kuri kita nauja tauta) sugebėtų išbristi iš šio problemų liūno be jokio ideologinio kelrodžio.[55] Būtina iš kur nors, iš kokios nors visuomeninio tikslo vizijos, antrinamos įtikinamo socialinės tikrovės vaizdo, semtis motyvacijos siekti techninių įgūdžių bei žinių (o, dar svarbiau, juos *taikyti*), kantrybei bei ryžtui palaikyti būtino emocinio atsparumo ir pasiaukojimą bei teisingumą skati-

nančios moralinės tvirtybės. Be abejo, gali taip nutikti, kad šios savybės nebus išugdytos; kad ir toliau bus slystama į nežabotas fantazijas ir kartosis neracionalūs bandymai prikelti mirusias tradicijas; kad tolesnis ideologinis etapas dar labiau nei dabartinis nutols nuo revoliucinių siekių ir idealų; kad Indonezija ir toliau bus, kaip Bagehotas vadino Prancūziją, politinių eksperimentų, naudingų kitiems, bet ne jai pačiai, scena; ar kad galų gale suklestės žiaurus totalitarinis režimas ir fanatizmas. Kad ir kaip klostysis įvykiai, juos lems ne vien sociologinės ar psichologinės, bet ir kultūrinės – t. y. konceptualiosios – jėgos. Mokslinio ideologijos tyrimo užduotis – sukurti tokių trimačių procesų analizei tinkamą teorinį modelį. Bet kol kas šios užduoties dar tik imamasi.

VII

Kritikos ir vaizduotės darbai atsako į situacijos diktuojamus klausimus. Šie darbai yra ne paprasti, o *strateginiai*, *stilizuoti* atsakymai. Mat esama stilistinio ir strateginio skirtumo, kai kieno nors šūktelėjimas „taip!" skamba kaip „ačiū Dievui!", o kieno nors kito – kaip „deja!" Tad siūlyčiau nubrėžti takoskyrą tarp „strategijų" ir „situacijų" ir turėti galvoje, kad... kiekvienas kritikos ar vaizduotės darbas... taiko įvairiausias strategijas, siekdamas aprėpti situacijas. Strategija nustato situacijos mastą, įvardija jos struktūrą bei svarbiausias sudėtines dalis ir galiausiai, išreikšdama tam tikrą santykį su ja, ją apibūdina.

Ši nuostata nieku gyvu mūsų nestumia į asmeninį ar istorinį subjektyvizmą. Situacijos yra tikros; jų tyrimo strategijos turi visuomeninį turinį; o ar strategijos tampa visuotinai reikšmingos, priklauso nuo to, kiek sutampa įvairių individų ir skirtingų istorinių periodų situacijos.

Kenneth Burke, *Literatūrinės formos filosofija*
(The Philosophy of Literary Form)

Mokslas ir ideologija yra kritikos ir vaizduotės „darbai" (t. y. simbolinės struktūros), tad labiau tikėtina, kad tiek jų ryškius skirtumus, tiek jų sąveikos prigimtį pavyks objektyviau suformuluoti vadovaujantis stilistinių strategijų samprata, o ne nervingais epistemologiniais ir aksiologiniais šių dviejų minties formų palyginimais. Kaip kad mokslinių religijų tyrimų nereikėtų pradėti

nereikalingomis abejonėmis esminių religijos teiginių pagrįstumu, taip ir moksliškai tyrinėjant ideologiją panašių klausimų kelti nevertėtų. Mannheimo paradoksą (kaip ir bet kurį kitą tikrą paradoksą) patartina paprasčiausiai apeiti performuluojant savo teorinį metodą ir šitaip išvengiant pavojaus nuklysti į prie paradokso vedančių argumentų brūzgyną.

Skiriamųjų mokslo ir ideologijos, kaip kultūros sistemų, bruožų reikėtų ieškoti simbolinėse strategijose, skirtose jų reprezentuojamoms situacijoms aprėpti. Mokslas situacijos struktūrą apibūdina nesuinteresuotai. Mokslo stilius santūrus, kuklus ir tvirtai analitinis: vengdamas paveikiausiai moralines nuostatas formuluojančių semantinių priemonių, jis siekia kuo didesnio intelektualinio aiškumo. Savo ruožtu ideologija situacijų struktūrą apibūdina parodydama savo akivaizdžius įsipareigojimus situacijai. Jos stilius įmantrus, gyvas, primygtinai įtaigus: objektyvizuodama moralines nuostatas, tomis pačiomis priemonėmis, kurių vengia mokslas, ji siekia motyvuoti veiklą. Tiek mokslui, tiek ideologijai rūpi apibrėžti probleminę situaciją, kompensuoti reikiamos informacijos stygių. Tiesa, abiem atvejais, net ir analizuojant tą pačią situaciją, reikia skirtingos informacijos. Ideologas yra toks pats prastas socialinis mokslininkas, kaip ir socialinis mokslininkas – prastas ideologas. Abiejų veikla yra – arba bent jau turėtų būti – gana skirtinga. Tiesą sakant, ji tokia skirtinga, kad kai vienos srities veiksmais bandoma siekti kitos srities tikslų, pasiekiama itin mažai, o daug kas tampa visiškai neaišku.[56]

Mokslas yra diagnostinis, kritinis, o štai ideologija – vertinamasis, apologetinis kultūros matmuo, ji nurodo „į tą kultūros dalį, kuri aktyviai kuria ir saugo tikėjimų ir verčių modelius"[57]. Aišku, iš esmės esama galimybės, kad mokslas su ideologija susikirs, ypač jeigu bus interpretuojama ta pati situacija. Bet drįsčiau labai suabejoti, kad šios sandūros neįmanoma išvengti, kad (socialinio) mokslo atradimai būtinai kasasi po ideologijos ginamų bei propaguojamų tikėjimų ir verčių pagrindu. Kritiškas ir drauge apologetiškas požiūris į tą pačią situaciją nebūtinai turi būti prieštaringas (nors dažnai paaiškėja, kad gyvenime jis prieštaringas), – kartais jis žymi tam tikrą intelektualinį subtilumą. Tikriausiai pamenate

(veikiausiai *ben trovato*), kokį įspūdį sukėlė Churchillis, kai baigęs savo garsiąją kalbą, šaukiančią izoliuotą Angliją kilti į kovą – „Mes kausimės paplūdimiuose, mes kausimės prieplaukose, mes kausimės laukuose ir gatvėse, mes kausimės kalvose...", – savo padėjėjui šnipštelėjo į ausį: „ir daužysime jiems galvas gazuoto vandens buteliais, nes neturime šautuvų".

Taigi socialine ideologijos retorika visai nebandoma įrodyti, kad ideologiją grindžianti sociopsichologinės tikrovės vizija yra klaidinga ar kad ideologijos galia kyla iš kokio nors prieštaravimo tarp to, kuo tikima, ir to, ką galima šiandien ar rytoj teigti esant moksliškai teisinga. Tiesa, ideologija, be abejo, dažnai praranda tikrovės pojūtį įsisukusi į autistiškų fantazijų orgijos sūkurį – taip dažnokai nutinka net tokiose situacijose, kai ideologijos nekritikuoja nei mokslas, nei konkuruojančios, giliai į socialinę struktūrą šaknis įleidusios kitos ideologijos. Bet kad ir kaip įdomu bandyti normalų funkcionavimą nušviesti per patologijas (bei kad ir kaip dažnai gyvenime jų pasitaiko), jos nėra ideologijos prototipas. Nors – laimei, neteko to patirti – visai tikėtina, kad anglai išties būtų kovęsi paplūdimiuose, prieplaukose, gatvėse ir kalvose – net ir gazuoto vandens buteliais, – jeigu to būtų prireikę, mat Churchillis savo tėvynainių nuotaiką perteikė labai taikliai. Ir suformulavęs jų nerišlias, nerealizuotas asmenines emocijas, pavertė jas bendra nuosavybe, socialiniu faktu. Net moraline prasme šlykščiausios ideologinės išraiškos gali labai įžvalgiai pagauti tautos ar grupės nuotaikas. Hitleris neiškreipė vokiečių sąmonės, kai demonišką savo tautiečių pagiežą ir neapykantą sau pavertė tropologine beveik magiškai ydas platinančio žydo figūra, – paprasčiausiai jis objektyvizavo šią neapykantą, pavertė asmeninę neurozę galinga socialine jėga.

Nors mokslas ir ideologija yra skirtingos veiklos formos, jos nėra visiškai atsietos. Ideologija išties skelbia empirinius teiginius apie visuomenės būklę ir raidos kryptį, o mokslui (o kur mokslo negana – sveikai nuovokai) reikia įvertinti šių teiginių pagrįstumą. Ideologijų atžvilgiu socialinė mokslo funkcija – visų pirma suprasti, kas jos yra, kaip jos veikia, kas paskatina jas atsirasti, ir tik po to jas kritikuoti ir priversti jas atsižvelgti į tikrovę (nors

nebūtina jai pasiduoti). Su ideologiniu ekstremizmu sėkmingiausiai sektųsi kovoti pasitelkus gyvą mokslinės socialinių reiškinių analizės tradiciją, nes ji – labai patikimas pozityvaus pažinimo šaltinis, kurį galėtų gerbti ir kuriuo galėtų naudotis politinė vaizduotė. Bet ir tai nėra vienintelis ekstremizmo stabdys. Toks pats svarbus veiksnys – minėtosios kitų galingesnių visuomeninių grupių skelbiamos konkuruojančios ideologijos, liberali politinė sistema, kurioje svajonės apie totalitarinę valdžią pasmerktos telikti svajonėmis, bei stabili socialinė padėtis, kai bendri lūkesčiai nėra nuolatos apviliami, o bendros idėjos netampa visiškai ydingos. Bet tyliai, užsispyrusiai, nepajudinamai savo pasaulio vizijos besilaikanti ideologija veikiausiai yra sunkiausiai palenkiama.

[1] F. X. Sutton, S. E. Harris, C. Kaysen, J. Tobin, *The American Business Creed*, Cambridge, Mass., 1956, p. 3–6.

[2] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harvest ed., New York, n. d., p. 59–83; taip pat žr. R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1949, p. 217–220.

[3] W. White, *Beyond Conformity*, New York, 1961, p. 211.

[4] W. Stark, *The Sociology of Knowledge*, London, 1958, p. 48.

[5] Ibid., p. 90–91. Pasviras šriftas autoriaus. Beveik toks pats argumentas, suformuluotas kaip „visuotinės" ir „dalinės" ideologijos skirtis, pateikiamas ir Mannheimo veikale. Žr. *Ideology and Utopia*, p. 55–59.

[6] E. Shils, „Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual", *The Sewanee Review 66*, 1958, p. 450–480.

[7] T. Parsons, „An Approach to the Sociology of Knowledge", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, Milan, Stressa, 1959, p. 25–49. Pasviras šriftas autoriaus.

[8] R. Aron, *The Opium of the Intellectuals*, New York, 1962.

[9] Čia kyla didelis pavojus būti nesuprastam, tad ar galėčiau tikėtis, kad mano kritika bus palaikyta technine, o ne politine, jei pažymėsiu, jog mano paties bendroji ideologinė pozicija (atvirai ją šitaip vadinu) iš principo sutampa su Arono, Shilso, Parsonso ir kitų; jog aš iš esmės pritariu jų ginamai nuosaikiai, pilietiškai, neherojiškai politikai? Taip pat reikėtų pabrėžti, kad nevertinamosios ideologijos sąvokos paklausa nereiškia, jog reikia atsisakyti ideologijų vertinimo, lygiai kaip nevertinamoji religijos sąvoka neimplikuoja religinio reliatyvizmo.

[10] Sutton et al., *American Business Creed*; White, *Beyond Conformity*, H. Eckstein, *Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association*, Stanford, 1960; C. Wright Mills, *The New Men of Power*, New York, 1948; J. Schumpeter, „Science and Ideology", *American Economic Review 39*, 1949, p. 345–359.

[11] Tiesą sakant, literatūroje pateikiama ir daug kitų terminų, vartojamų „ideologijos" sąvoka nusakomiems reiškiniams įvardyti, pradedant Platono „kilniu melu" bei Sorelio „mitais" ir baigiant Pareto „derivacijomis"; bet nė vienas jų nevartojamas nors kiek techniškai neutraliau nei „ideologija". Žr. H. D. Lasswell, „The Language of Power", in H. D. Laswell, N. Leites and Associates, *Language of Politics*, New York, 1949, p. 3–19.

[12] Sutton et al., *American Business Creed*, p. 11–12, 303–310.
[13] Citatos paimtos iš žymiausio šia tema besidominčio teoretiko veikalo. Žr. C. Wright Mills, *The Causes of World War Three*, New York, 1958, p. 54, 65.
[14] Bendrąją schemą žr. Parsons, *The Social System*, New York, 1951, ypač 1 ir 7 skyrius. Įtampos teorija išsamiausiai išdėstyta: Sutton et al., *American Business Creed*, ypač 15 skyriuje.
[15] Sutton et al., *American Business Creed*, p. 307–308. Parsons, „An Approach".
[16] Parsons, „An Approach".
[17] White, *Beyond Conformity*, p. 204.
[18] Tikriausiai įspūdingiausiai šis parataktinis žanras atskleidžiamas Nathano Leiteso knygoje *A Study of Bolshevism*, New York, 1953.
[19] K. Burke, *The Philosophy of Literary Form, Studies in Symbolic Action*, Baton Rouge, 1941. Toliau „simbolį" vartosiu plačiąja prasme – tai bet koks fizinis, socialinis ar kultūrinis veiksmas ar objektas, kokios nors sampratos perteikimo priemonė. Šiuo požiūriu „penki" – toks pats simbolis kaip ir „kryžius", – išsamiau tai išaiškinta S. Langer knygoje. Žr. S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4th ed., Cambridge, Mass., 1960, p. 60–66.
[20] Naudingų santraukų apie literatūros kritikos tradiciją pateikiama: S. E. Hyman, *The Armed Vision*, New York, 1948; R. Welleck, A. Warren, *Theory of Literature*, 2nd ed., New York, 1958. Kol kas neturime panašių gana įvairialypės filosofijos raidos santraukų, bet tokio darbo užuomazgų galime rasti: C. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, 8 vols., Cambridge, Mass., 1931–1958; E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Foremen*, 3 vols., Berlin, 1923–1929; C. W. Morris, *Signs, Language and Behavior*, Englewood Cliffs, N. J., 1944; L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.
[21] W. Percy, „The Symbolic Structure of Interpersonal Process", *Psychiatry 24*, 1961, p. 39–52. Pasviras šriftas autoriaus. Nuorodą į Sapirą žr. E. Sapir, „The Status of Linguistics as a Science" – pirmasis leidimas 1929, naujas leidimas in D. Mandlebaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley, Los Angeles, 1949, p. 160–166.
[22] Iš dalies šio kaltinimo galėtų išvengti Lasswello darbas, nors jį šiek tiek ir gadina autoriaus įsitikinimas, kad galia yra pati politikos esmė. Žr. Lasswell, „Style in the Language of Politics", in Lasswell et al., *Language of Politics*, p. 20–39. Taip pat reikėtų pažymėti, kad toliau šiame savo darbe pabrėžiu būtent žodinį simbolizmą tik dėl paprastumo, – visai neketinu neigti plastiškumo, teatriškumo ar kitų nelingvistinių priemonių – uniformų, apšviestų scenų ir žygiuojančių orkestrų retorikos – svarbos ideologinei minčiai.
[23] Sutton et al., *American Business Creed*, p. 4–5.
[24] Nuostabią apžvalgą pateikia P. Henle, ed., *Language, Thought and Culture*, Ann Arbor, 1958, p. 173–195. Cit. iš S. Langer, *Philosophy*, p. 117.
[25] W. Percy, „Metaphor as Mistake", *The Sewanee Review 66*, 1958, p. 79–99.
[26] Cit. iš J. Crowley, „Japanese Army Factionalism in the Early 1930's", *The Journal of Asian Studies 21*, 1958, p. 309–326.
[27] Henle, *Language, Thought and Culture*, p. 4–5.
[28] K. Burke, *Counterstatement*, Chicago, 1957, p. 149.
[29] Sapir, „Status of Linguistics", p. 568.
[30] Žinoma, metafora nėra vienintelė ideologijos vartojama stilistinė priemonė. Taip pat nuolatos yra pasitelkiama ir metonimija („galiu pasiūlyti vien kraują, prakaitą ir ašaras"), hiperbolė („tūkstantmetis Reichas"), litotė („aš dar sugrįšiu"), sinekdocha („Volstritas"), oksimoronas („geležinė uždanga"), personifikacija („durklą laikanti ranka smeigė jį kaimynui į nugarą") bei kitos klasikinių retorikų taip uoliai kauptos ir taip kruopščiai klasifikuotos stiliaus figūros.

Lygiai taip pat dažnai vartojamos ir sintaksinės priemonės: antitezė, inversija, pakartojimas; prozodinės priemonės: rimas, ritmas, aliteracija; bei literatūrinės priemonės: ironija, panegirika ir sarkazmas. Be to, ne visa ideologijos raiška yra figūratyvinė. Daugiausia ideologija reiškiama visiškai tiesioginiais, net beaistriais tvirtinimais, kuriuos (čia nesvarstant jų tam tikro *prima facie* neįtikinamumo) kartais sunku atskirti nuo visiškai mokslinių teiginių: „iki šiol gyvavusios visuomenės istorija – tai klasių kovos istorija"; „visa Europos moralė paremta miniai svarbiomis vertėmis", ir taip toliau. Kaip kultūros sistema, paprasčiausių šūkių etapą peržengusi ideologija – tai labai sudėtingos, tarpusavyje (per jas formuluojančius semantinius mechanizmus) susijusių reikšmių struktūros; ir pavienė dviejų lygmenų metafora yra viso labo nevykęs jos atspindys.

[31] Percy, „Symbolic Structure".

[32] G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949.

[33] E. Galanter, M. Gerstenhaber, „On Thought: The Extrinsic Theory", *Psychology Review 63*, p. 218–227.

[34] Ibid. Siekdamas išorinę mąstymo teoriją pateikti naujausių evoliucijos, neurologijos ir kultūrinės antropologijos atradimų kontekste, šią įžvalgią ištrauką jau citavau pirmiau p. 77–78 [nuoroda į C. Geertz, *The Interpretation of Cultures – red. past.*].

[35] W. Percy, „Symbol, Consciousness and Intersubjectivity", *Journal of Philosophy 55*, 1958, p. 631–641. Pasviras šriftas autoriaus. Cituojama autoriui leidus.

[36] Ibid. Cituojama autoriui leidus.

[37] S. Langer, *Feeling and Form*, New York, 1953.

[38] Cit. iš Ryle, *Concept of Mind*, p. 51.

[39] T. Parsons, „An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action", in *Psychology: A Study of a Science*, ed. S. Koch, New York, 1959, t. 3. Pasviras šriftas autoriaus. Palyginkite: „Idant paaiškintume šį selektyvumą, turime padaryti prielaidą, kad enzimo struktūra kažkokiu būdu susijusi su geno struktūra. Jeigu šią mintį logiškai išplėtojame, išeina, kad genas yra enzimo molekulės reprezentacija – kitaip tariant, planas – ir kad geno funkcija – teikti informaciją apie enzimo struktūrą. Atrodo neabejotina, kad enzimo – gigantiškos proteino molekulės, sudarytos iš šimtų amino rūgščių grandžių, viena su kita sujungtų ypatinga, išskirtine tvarka – sintezei vykti būtinai reikia modelio ar tam tikrų instrukcijų rinkinio. Šios instrukcijos turi būti tipiškos, pritaikytos būtent šiai specifinei rūšiai; automatiškai perduodamos iš kartos į kartą; pastovios, bet galinčios evoliucionuoti. Šią funkciją atlikti gali tiktai genas. Visai pagrįsta manyti, kad genas perduoda informaciją atlikdamas modelio ar šablono vaidmenį." N. H. Horowitz, „The Gene", *Scientific American*, February 1956, p. 85.

[40] Gyvūnų elgsenos perėmimo naujausios analizės šią mintį reiškia kiek per drąsiai, tačiau atrodo, kad esminis teiginys yra teisingas: aukštesnieji gyvūnai nuo žemesniųjų skiriasi vis silpniau ir neapibrėžčiau vidinių (įgimtų) parametrų kontroliuojamu elgesiu. Žr. 3 skyrių, p. 70–76 [nuoroda į C. Geertzo knygos *The Interpretation of Cultures* skyrių „The Growth of Culture and the Evolution of Mind" – *red. past.*].

[41] Be abejo, be specifiškai politinių, esama ir moralinių, ekonominių, net estetinių ideologijų, bet retai kuri bent kiek visuomenei reikšminga ideologija nepasižymi politine potekste, tad galbūt leistina čia šią problemą kiek susiaurinti. Šiaip ar taip, čia pateikiami politinių ideologijų svarstymai lygiai taikytini ir nepolitinėms. Panašiai atlikta moralinės ideologijos analizė pateikiama A. L. Greeno veikale, žr. A. L. Green, „The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders", *The Journal of Social Issues 17*, 1961, p. 13–25.

[42] Be abejo, tokios ideologijos (kaip Burke'o ar De Maistre'o) gali atgaivinti

papročius ar vėl įvesti religijos hegemoniją. Tradiciją reikia paremti argumentais tik tada, kai kvestionuojamas jos teisėtumas. Jeigu šios argumentavimo pastangos pasiteisina, yra negrįžtama prie naivaus tradicionalizmo, o įvyksta ideologinis retradicionalizavimas – o tai jau visiškai kitas dalykas. Žr. Mannheim, „Conservative Thought", in idem, *Essays on Sociology and Social Psychology*, New York, 1953, ypač p. 94–98.

[43] Svarbu neužmiršti, kad principas buvo sunaikintas daug seniau nei karalius; faktiškai karalius buvo naujajam principui skirta ritualinė auka: „Kai [Saint-Justas] sušunka: „Nustatyti principą, kuriuo remiantis kaltinamasis [Liudvikas XVI] gali būti nuteistas myriop, – vadinasi, nustatyti principą, pagal kurį gyvena jį teisianti visuomenė", jis parodo, kad tai filosofai nužudys Karalių: „Karalius turi mirti socialinės sutarties vardan". A. Camus, *The Rebel*, New York, 1958, p. 114.

[44] Alphonse de Lamartine, „Declaration of Principles", in *Introduction to Contemporary Civilization in the West, A Source Book*, New York, 1946, 2, p. 328–333.

[45] Toliau pateikiami labai schematiški ir neišvengiamai *ex cathedra* svarstymai iš esmės yra pagrįsti mano paties tyrimais ir, be abejo, yra tik mano paties požiūris. Taip pat daug faktinės medžiagos pasisėmiau iš Herberto Feitho veikalų. Ypač žr.: H. Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, New York, 1962; Idem, „Dynamics of Guided Democracy", in *Indonesia*, ed. R. McVey, New Haven, 1963, p. 309–409. Bendrą, išsamiau mano interpretacijas pagrindžiančią kultūrinę analizę galima rasti: C. Geertz, *The Religion of Java*, New York, 1960.

[46] R. Heine-Geldern, „Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia", *Far Eastern Quarterly 2*, 1942, p. 15–30.

[47] Ibid.

[48] „Visos Javos žemės – lyg vienas Kunigaikščio valdomas miestas. / Tūkstančiai žmonių apgyvendintų vietų – lyg Karaliaus tarnų namai, supantys Karališkąją buveinę. / Visokios svetimos salos – lyg puoselėjamos šalies sritys – laimingos ir ramios. / Miškai ir kalnai – lyg parkai, visur Jis paliko pėdsaką, nejausdamas jokio nerimo." (XIV amžiaus karališkojo epo *Nagara-Kertagama* 17 giesmė, 3 posmas. Vertimas į anglų kalbą pateikiamas Th. Pegeaud, *Java in the 14th Century*, The Hague, 1960, 3:21. Terminas *nagara* Javoje vis dar maždaug reiškia „rūmus", „sostinę", „valstybę", „šalį", „valdžią", o kartais net „civilizaciją".)

[49] *Pantjasila* kalba aprašyta: G. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca, 1952, p. 122–127.

[50] *Pantjasila* kalba cituojama pagal ibid., p. 126.

[51] Deja, dar neišversti konvencijos posėdžiai yra išsamiausi ir pamokomiausi naujose valstybėse vykstančios ideologinės kovos užrašai. Žr. *Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 vol., n. p. [Djakarta?], n. d. [1958?].

[52] Feith, „Dynamics of Guided Democracy", p. 367. Gyvą, gal kiek per ryksmingą „Manipol-USDEK'izmo" veikimo aprašymą rasite: W. Hanna, *Bung Karno's Indonesia*, New York, 1961.

[53] Feith, op. cit., p. 367–368. Tiesioginė *pegang* reikšmė – „sugriebti", „užčiuopti", taigi *pegangan* reiškia „ką nors apčiuopiama".

[54] Ibid.

[55] Panašiai į manąją atlikta analizė apie ideologijos vaidmenį vienoje besiformuojančioje Afrikos tautoje pateikiama: L. A. Fallers, „Ideology and Culture in Uganda Nationalism", *American Anthropologist 63*, 1961, p. 677–686. Puikų „paauglystę išaugusios", regis, sėkmingai nuodugnų ideologijos rekonstravimą įgyvendinusios tautos tyrimą pateikia: B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1961, ypač žr. 10 skyrių.

[56] Neturiu omenyje, kad abiejų metodų negalima praktiškai taikyti vienu metu, juk, sakykim, įmanoma nupiešti ir ornitologiškai tikslų, ir estetiškai patrauklų

paukščio paveikslą. Žinoma, ryškiausias pavyzdys šiuo atveju būtų Marxas, bet naujesnį gana vykusį mokslinės analizės ir ideologinių argumentų derinį rasite: E. Shils, *The Torment of Secrecy*, New York, 1956. Tiesa, daugeliu atvejų žanrų maišymas baigėsi daug liūdniau.

[57] Fallers, „Ideology and Culture". Be abejo, saugomi ir ginami gali būti tiek antraeilių visuomenės pogrupių, tiek dominuojančių grupių tikėjimų bei verčių modeliai, tad galima ir reformų, ir revoliucijos „apologija".

Versta iš Clifford Geertz, „Ideology As a Cultural System", in idem, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 193–233.

VIII. SVEIKA NUOVOKA KAIP KULTŪROS SISTEMA

I

Gana seniai savo sąvokinių žaidimų ir tiesmukų metaforų rinkinyje, pavadintame *Filosofiniais tyrinėjimais*, Wittgensteinas kalbą palygino su miestu:

> Nesirūpinkite tuo, kad [kai kurios redukuotos kalbos, kurias jis ką tik sukūrė savo didaktiniams tikslams,] susideda vien iš imperatyvų. Jei manote, kad dėl to jos nepakankamos, paklauskite savęs, ar yra pakankama mūsų kalba – ar ji tokia buvo, kol jos nepapildėme chemijos simbolika ir matematiniu be galo mažų dydžių skaičiavimu, mat tai – vadinamieji mūsų kalbos priemiesčiai. (O kiek reikia gatvių ir namų, kad miestas taptų miestu?) Mūsų kalba primena senamiestį: mažų gatvelių ir skverų, senų ir naujų namų su įvairiausių laikotarpių priestatais labirintą, apsuptą daugybės modernių kvartalų tiesiomis, taisyklingomis gatvėmis bei vienodais pastatais.[1]

Pritaikę šį įvaizdį kultūrai, galėtume sakyti, kad tradiciškai antropologai savo veiklos sritimi laikė senamiestį – klaidžiodami painiomis alėjomis, jie bandė sudaryti kokį nors apytikrį jo žemėlapį ir tik neseniai susidomėjo: kaip atsirado priemiesčiai, kurie, regis, yra vis tankiau apgyvendinami; kas juos sieja su senamiesčiu (ar jie iš jo išaugo? ar sukūrus priemiesčius senamiestis pasikeitė? ar galiausiai priemiesčiai jį visai praris?) ir koks gyvenimas verda tose simetriškose vietose. Skirtumas tarp nuo seno antropologų tiriamų visuomenių – tradicinių – ir tų, kuriose patys antropologai gyvena, – modernių – paprastai būdavo nusakomas primityvumo terminais.

Vis dėlto šį skirtumą geriau apibūdintų tai, kiek senovinis paveldėtų praktikų, pripažintų tikėjimų, įprastų vertinimų ir spontaniškų emocijų raizginys yra apaugęs tomis nuglaistytomis bei sutvarkytomis minties ir veiklos sistemomis – fizika, kontrapunktu, egzistencializmu, krikščionybe, inžinerija, teisės mokslu, marksizmu, – kurios sudaro tokią svarbią mūsų peizažo dalį, kad negalėtume įsivaizduoti pasaulio, kuriame jų, ar ko nors panašaus į jas, nebūtų.

Be abejo, suprantame, kad Tikopijoje ar Timbuktu mažoka chemijos ir dar mažiau matematikos ir kad bolševizmas, lygiagrečių linijų perspektyva, hipostazinės vienybės doktrinos bei dvasios ir kūno problemos gvildenimai nėra visuotinai paplitę reiškiniai. Vis dėlto, nors ir žinome šiuos faktus, vengiame daryti išvadą (ypač jos kratosi antropologai), kad mokslas, ideologija, menas, religija ir filosofija, ar bent jau tie impulsai, kuriems šie dalykai paklūsta, nėra žinomi visai žmonijai.

Iš to vengimo gimė ištisa argumentavimo tradicija, siekianti įrodyti, kad ir „paprastesnės" tautos tikrai turi dieviškumo sampratą, nešališkai domisi mokslu, jaučia, kas yra teisėtas elgesys, ir vertina grožį kaip grožį, net jei iš šių dalykų jos ir neišmūrija taip gerai mums pažįstamų tvarkingų, į sekcijas suskirstytų kultūros karalysčių. Tad Durkheimas tarp Australijos aborigenų aptiko elementarias religinio gyvenimo formas; Boasas atrado, kad Ramiojo vandenyno šiaurės vakarų pakrančių tautos turi spontanišką planavimo pajautą; Lévi-Straussas Amazonės miškuose surado „konkretų" mokslą; Griaule'is vakarų Afrikos genties kultūroje įžvelgė simbolinę ontologiją; o Gluckmanas rytų Afrikos gentyje įžiūrėjo užslėptą *jus commune*. Priemiesčiuose nėra nieko, ko prieš tai jau nebūtų buvę senamiestyje.

Vis dėlto, nors šie bandymai iš dalies ir pasiteisino, nes dabar niekas primityvių žmonių (jei šis terminas iš viso dar vartojamas) nelaiko paprastais pragmatikais, bandančiais prietarų migloje apgraibomis ieškotis materialinės gerovės, jie neatsakė į esminį klausimą: kurgi yra skirtis? Juk net patys aistringiausi prielaidos, kad kiekvienai tautai būdinga savita gelmė, gynėjai (esu vienas jų) pripažįsta, kad skirtumas egzistuoja, – tarp išgrynintos studijinės ir „nedailiai nutinkuotos" gyvosios liaudies kultūros?

Be kitų dalykų, toliau bandysiu įrodyti, kad šios problemos tyrimas apskritai pasuko klaidinga linkme: svarbu ne tai, ar Trobriano salose galima atrasti elementarią mokslo formą ir ar barotsiai turi susikūrę elementarią teisės sistemą; ar totemizmas „tikrai" yra religija ir ar krovinių kultas „tikrai" laikytinas ideologija (šie klausimai taip linkę tapti apibrėžimais, kad atsakymai į juos galiausiai ima priklausyti vien tik nuo mąstymo strategijos ir retorinio skonio). Svarbu, kiek apskritai tokiuose kraštuose susistemintos vienos ar kitos kultūros sritys, kitaip tariant, kokio dydžio tų šalių priemiesčiai. Imdamasis šios problemos, – manau, kad šios pastangos labiau pasiteisins nei bandymai ieškoti esminių meno, mokslo, religijos ar teisės apibrėžimų ir po to spręsti, ar bušmėnai turi susikūrę vieną šių kultūros apraiškų, – aš noriu atsigręžti į tą kultūros aspektą, kuris dažnai nelaikomas taip pat tvarkingai surėstu kaip labiau pažįstami sielos kvartalai. Turiu galvoje „sveiką nuovoką".

Rastume ne vieną argumentą, kodėl galime tikėtis prieiti prie svarių išvadų, jei sveiką nuovoką traktuosime kaip gana organizuotą sąmoningų minčių sistemą, o ne laikysime paprasčiausiu sugebėjimu, būdingu kiekvienam nesutrikusio proto žmogui. Tačiau turbūt svarbiausia, kad vienas esminių sveika nuovoka grįstam mąstymui būdingų požymių leidžia paneigti minėtą traktuotę ir patvirtinti, kad sveikos nuovokos principas – tiesiogiai išskleisti patirtį, o ne gaminti nuodugnias jos refleksijas. Žinojimai, kad lietus permerkia ir reikia nuo jo slėptis, o ugnis nudegina ir su ja nevalia žaisti (kol kas žvilgtelėkime į mūsų kultūrą), sudaro vieną didelę duotybių ir nepaneigiamybių sritį, katalogą visiškai natūralių dalykų, kurie atrodo tokie neginčijami, kad galėtų prasiskverbti į kiekvieną aiškesnį protą. Tačiau aišku, kad taip nėra. Niekas, bent jau sveiko proto žmogus, neabejoja, kad nuo lietaus sušlampama; tiesa, kai kurie gali abejoti tvirtinimu, kad nuo lietaus būtina slėptis, ir manyti, kad su stichija gera susidurti akis į akį, – vienplaukiškumas artimas pamaldumui. O žaidimų su ugnimi patrauklumas kartais (kai kuriems žmonėms dažnai) net nustelbia mintį apie skausmingus padarinius. Religija savo teiginius grindžia apreiškimu, mokslas – metodu, ideologija –

moraline aistra, o sveika nuovoka save pagrindžia tvirtinimu, kad ji neturi jokios teiginių sistemos, tik, trumpai tariant, – gyvenimą. Ji paklūsta pasauliui.

Pradedant sveikos nuovokos analizę, priešingai nei jos taikymą, reikia visų pirma iš naujo nubrėžti kadaise ištrintą skirtį tarp paprasto faktinio tikrovės suvokimo – arba to, kad ir kaip tai pavadinsite, ką mes suvokiame paprastai ir faktiškai, – ir žemiška, liaudiška išmintimi pagrįstų sprendimų apie tikrovę bei jos vertinimų. Kai tvirtiname, kad kas nors yra sveikos nuovokos, spėjame, jog jis ne vien paprasčiausiai nepamiršta turįs akis ir ausis, bet veikiau, kaip sakoma, ir žiūri plačiai atmerktomis akimis bei klauso pastatęs ausis, t. y. naudojasi (ar bent bando tai daryti) jomis protingai, sumaniai, nuovokiai bei išmintingai, ir geba kasdieniškai bei efektyviai tvarkytis su kasdienėmis problemomis. O sakydami, kad žmogui trūksta sveikos nuovokos, turime galvoje ne tai, jog jis protiškai atsilikęs, nesugebąs suvokti fakto, kad lietus merkia, o ugnis degina, bet kad jis susijaukia spręsdamas kasdienio gyvenimo keliamus uždavinius: apsiniaukusią dieną toks žmogus išeina iš namų be skėčio; jo gyvenimas panašus į nudegimų grandinę – jam būtų reikėję turėti nuovokos ne vien paprasčiausiai jiems išvengti, bet visų pirma net nekurstyti ugnies. Kaip jau bandžiau parodyti, tas, kuris nesugeba suvokti paprasčiausių patirties faktų, yra sutrikusios psichinės raidos žmogus, o kuris nesugeba jų pagrindu daryti protingų išvadų, – viso labo kvailys. Pastarasis atvejis su intelektu siauraja žodžio prasme turi mažiau bendra, negu mes dažnai linkę įsivaizduoti. Štai Saulas Bellow, kalbėdamas apie tam tikro tipo valstybės patarėjus ir tam tikro tipo radikalius rašytojus, pastebėjo, kad pasaulis pilnas aukštą intelekto koeficientą turinčių bukapročių.

Šitaip analitiškai paneigę nerašytą, sveikai nuovokai svorio suteikiančią prielaidą, neva ji pateikia tikslų tikrovės vaizdą, siekiame ne sumenkinti sveiką nuovoką, o ieškoti jos kitur. Jei sveika nuovoka taip pat interpretuoja, nušviečia netarpiškus patyrimus kaip ir mitas, tapyba, epistemologija ir t. t., tai ji, kaip ir minėtieji dalykai, yra istoriškai sukonstruota bei priklausoma nuo istoriškai susiklosčiusių vertinimo standartų. Sveika nuovoka galima

abejoti, diskutuoti apie ją, pritarti jai, išplėtoti ją, formalizuoti, kontempliuoti, galima net jos mokyti, be to, vienos tautos sveika nuovoka gali stulbinamai skirtis nuo kitos. Trumpai tariant, sveika nuovoka – tai kultūros sistema, tiesa, paprastai nelabai tvirtai integruota. Ji remiasi tokiu pačiu pagrindu kaip ir bet kuri kita tokia sistema – sveiką nuovoką turinčiųjų įsitikinimu jos vertingumu ir svarumu. Šioje sistemoje, kaip ir kitose, dalykai yra tokie, kokius juos įsivaizduojame.

Filosofijai tokia sveikos nuovokos samprata svarbi, žinoma, todėl, kad sveika nuovoka, ar kokia gimininga sąvoka, daugelyje modernių filosofinių sistemų tapo pagrindine ar net svarbiausia kategorija. Ji visada buvo svarbi šioms sistemoms – pradedant nuo platoniškojo Sokrato filosofijos (kurioje ši sąvoka buvo vartojama jos pačios neadekvatumui parodyti). Ir Descartes'o, ir Locke'o tradicija skirtingais būdais – tiesą sakant, skirtingais kultūriniais būdais – priklausė nuo teorijų apie tai, kas yra ar nėra savaime suprantama jei ir ne visai prasčiokiškam, tai bent jau neperkrautam protui. Bet mūsų laikais, kai tiek daug kitų kategorijų nukeliavo į mokslą ir poeziją, „neišmokomos" (kaip ji dažnai apibūdinama) sveikos nuovokos – to, ką paprastas žmogus mąsto, kai jam neturi įtakos tušti mokslo žmonių išvedžiojimai – svarba išaugo ir ši sąvoka tapo kone teminiu filosofijos objektu. Wittgensteino, Austino, Ryle'io dėmesys kasdienei kalbai; Husserlio, Schutzo, Merleau-Ponty išplėtota vadinamoji kasdienio gyvenimo fenomenologija; kontinentinio egzistencializmo išaukštintas asmeninis apsisprendimas gyvenimo sūkury; amerikietiško pragmatizmo nuostata, jog kasdienių problemų sprendimai sudaro proto paradigmą, – visa tai atspindi tendenciją žemiškos, banalios, stačiokiškos minties sanklodoje ieškoti rakto gilesnėms būties paslaptims įminti. G. E. Moore'o išorinio pasaulio tikrumo įrodymas – kai jis savo iškeltą ranką pavadino fiziniu objektu, o po to iškėlė antrąją ir pasakė, jog tai – dar vienas fizinis objektas, – yra, atmetus teorines detales, miniatiūrinis labai didelės šiuolaikinės Vakarų filosofijos dalies modelis.

Tiesa, nors ir sukėlusi tokį aktyvų susidomėjimą, sveika nuovoka tebėra veikiau laikoma „savaime suprantamu" nei analizuo-

tinu reiškiniu. Husserlis ir juo sekęs Schutzas nagrinėjo konceptualius „kasdienės" patirties pagrindus, kaip mes suvokiame mūsų biografiškai gyvenamą pasaulį, pernelyg neskirdami šio suvokimo nuo to, ką darė dr. Johnsonas spirdamas į akmenį, kad paneigtų Berkeley'o teoriją, ar Šerlokas Holmsas, mąstydamas apie tylų šunį nakties tamsoje; Ryle'is bent tarp kitko pažymėjo, kad „žmogus neparodo turįs ar stokojąs sveikos nuovokos naudodamasis peiliu ir šakute. Sveika nuovoka pasitelkiama, kai reikia susitvarkyti su apsukriu sukčiumi ar mechaniniu gedimu be tinkamų įrankių". Bet apskritai sveikos nuovokos samprata veikiau būdavo paremta pačia sveika nuovoka: sveika nuovoka yra tai, ką žino kiekvienas, turintis sveikos nuovokos.

Antropologija šiuo atveju galėtų būti taikoma kaip paprastai, t. y. reikėtų ieškoti paskirų neįprastų atvejų ir po to sugrupuoti juos kitame kontekste. Jeigu įsigilinsime į pažiūras žmonių, darančių skirtingas nei mūsų išvadas, paremtas paprasčiausiai jų pačių gyvenimais, išmokstančių kitokias nei mes pamokas atšiauriose gyvenimo mokyklose, mums veikiai pasidarys aišku, kad sveika nuovoka – daug sudėtingesnis ir gilesnis dalykas, nei atrodo žvelgiant į ją iš Paryžiaus kavinės ar Oksfordo profesorių salės. Sveika nuovoka – vienas seniausių žmonijos kultūros priemiesčių – nelabai taisyklingas, nelabai vienodas, tačiau vis dėlto peržengiantis susiraizgiusių gatvelių bei skverų labirinto ribas ir įgaunantis ne tokią atsitiktinę formą – itin akivaizdžiai parodo impulsą, kuriuo pagrįsti tokie statiniai: troškimą paaiškinti pasaulį.

II

Išanalizuokime garsiuosius Evanso-Pritchardo svarstymus apie azandžių raganavimą vadovaudamiesi šiuo požiūriu, o ne įprasta nuostata (tirti magijos prigimtį bei funkcijas). Evansui-Pritchardui rūpi (ir jis dažnai pats tai atvirai skelbia, tik retai kas nors tai pastebi) sveika nuovoka pagrįstas mąstymas – azandžių sveika nuovoka pagrįstas mąstymas – kaip bendras pamatas, iš kurio išrutuliojama raganavimo samprata. Tai, kad zandžiai kartais

neigia gamtinį priežastingumą – t. y. paprasčiausių pasaulio patyrimų seką, – reiškia, kad jie vadovaujasi kitokio priežastingumo – Evanso-Pritchardo vadinamo „mistiniu" – samprata, kurią apibendrina, tiesą sakant, gana medžiagiška raganavimo sąvoka (apimanti ir juosvas medžiagas žmonių pilvuose, ir kitus panašius dalykus).

Tarkim, azandžių berniukas, rašo tyrinėtojas, susižeidė į rąstą koją ir žaizda užsikrėtė. Berniukas sako, – tai raganų darbas. Nesąmonė, – sako Evansas-Pritchardas, atstovaujantis kitai sveikos nuovokos tradicijai, – tu paprasčiausiai buvai siaubingai žioplas: reikėjo žiūrėti, kur eini. Žiūrėjau, – atsako berniukas, – kaip nežiūrėsi, kai aplink tiek rąstgalių, *ir jei kažkas nebūtų manęs apkerėjęs, būčiau tą rąstą pamatęs*. Be to, žaizdoms sugyti nereikia tiek laiko – priešingai, jos užsitraukia greitai, nes tokia jau žaizdos prigimtis. O šioji supūliavo, tad tikrai čia būta raganavimo.

Arba, sakykim, ypač patyręs azandžių puodžius kaskart, kai įskyla vienas ar kitas žiedžiamas puodas, sušunka: „Raganų darbas!" Nesąmonė, – atliepia Evansas-Pritchardas, kuris, regis, kaip visi etnografai, niekaip nesusipranta, – aiškus daiktas, žiedžiami puodai kartais skyla, taip jau sutvarkytas pasaulis. Bet, – atsako puodžius, – aš stropiai parinkau molį, plušau rankiodamas iš jo akmenukus ir purvą, žiedžiau puodą lėtai ir rūpestingai ir naktį prieš darbą susilaikiau nuo lytinių santykių. O jis *vis tiek* suskilo. Kas gi tai, jei ne raganavimas? Ir kartą, kai Evansas-Pritchardas sunegalavo – kaip jis pats rašo, pasijuto neveiksnus – ir garsiai pasiteiravo kelių azandžių, ar nebus suvalgęs per daug bananų, šie atsakė: „Nesąmonė! Nuo bananų nesusergama, čia turėtų būti raganos nagus prikišusios."

Taigi kad ir koks „mistiškas" būtų azandžių tikėjimų raganavimu turinys (jau minėjau, kad man šie tikėjimai atrodo „mistiški" tik ta prasme, kad aš tokiais dalykais netikiu), iš tiesų azandžiai juos taiko visai ne mistiškai – liaudies išminties skelbiamoms tiesoms aiškinti ir ginti. Už visų šių apmąstymų apie susimuštas kojas, suskilusius puodus ir skaudančius pilvus slypi posluoksnis sveika nuovoka pagrįstų supratimų, azandžių laikomų iš pažiūros neabejotinais: visi žino, kad paprastos žaizdos gyja greitai;

kad molis, į kurį primaišyta akmenų, degamas lengviau sutrūksta; kad prieš žiedžiant puodus būtina susilaikyti nuo lytinių santykių ar kad vaikščiojant po Zandelandiją nepatartina užsisvajoti, nes ši vieta pilna rąstgalių. Tikėjimas raganavimu reikšmingas ir stiprus tik todėl, kad priklauso šiam sveika nuovoka grįstų supratimų posluoksniui, o ne dėl to, kad kyla iš kokios nors primityvios metafizikos. Nepaisant visų kalbų apie raganavimą kaip apie naktyje skraidantį jonvabalį, jis negarbina kokios nors nematomos tvarkos, o liudija matomą.

Šūksnis „tai raganavimas!" išsiveržia, kai paprasti lūkesčiai neišsipildo, kai eilinis azandis susiduria su anomalijomis ir prieštaromis. Raganavimas, bent šiuo atžvilgiu, – tai savotiškas fiktyvus kintamasis sveika nuovoka grįsto mąstymo sistemoje. Užuot peržengęs šį mąstymą, raganavimas jį sutvirtina, papildydamas universalumo idėja, dar kartą patikinančia, jog azandžių kasdieninių tiesų fondas, nepaisant atsitiktinių išimčių, yra patikimas ir pakankamas. Taigi jeigu žmogus suserga raupais, tai priskiriama raganavimo padariniams tik tuo atveju, jeigu jo šeimoje nebuvo kraujomaišos, kadangi „visiems žinoma", kad kraujomaiša sukelia raupus. Svetimavimas lemia nelaimes. Dėl žmonos neištikimybės vyras gali žūti kare ar medžioklėje. Tad prieš eidamas į karą ar medžioklę, jei tik yra nuovokus, vyras pareikalauja, kad žmona atskleistų savo meilužių vardus. Jeigu ji nemeluodama pasako jų neturinti, o vyras vis tiek žūva, manoma, kad čia būta raganavimo, nebent, žinoma, jis pats padarė ką nors neabejotinai kvaila. Panašiai, azandžių akimis, nelaimę sukelia ir kultūriškai apibrėžiamas nežinojimas, kvailumas ar nekompetentingumas. Jei apžiūrinėdamas nužiestą puodą meistras iš tikrųjų randa akmenuką, užuot paprasčiausiai taręs, jog raganavimas kaltas, kad akmenukas buvo įminkytas, jis nustoja keikti raganius ir ima graužtis dėl savo aplaidumo. O kai suskyla nepatyrusio puodžiaus indas, ši nesėkmė visiškai racionaliai aiškinama jo nepatyrimu, o ne kažkokiu ontologiniu tikrovės sutrikimu.

Bent jau šiame kontekste azandžiams šūksnis „tai raganavimas!" reiškia tą patį kaip kai kuriems musulmonams „Insha Allah" ar kai kuriems krikščionims žegnojimasis: jie skirti ne dar

sudėtingesniems – religiniams, filosofiniams, moksliniams, moraliniams – klausimams apie pasaulio sandarą ir gyvenimo prasmę kelti, o išmesti jiems iš galvos, izoliuoti sveika nuovoka pagrįstą pasaulėvaizdį (anot Josepho Butlerio, „visa yra tai, kas yra, ir niekas kita") nuo abejonių, kurias neišvengiamai sukelia jo neišvengiami trūkumai.

„Ištisos azandžių kartos, – rašo Evansas-Pritchardas, – savo ekonominę veiklą ne tik žemdirbystės ar medžioklės, bet ir statybos bei amatų srityje reguliuoja vadovaudamosi paveldima žinių visuma. Azandžiai turi labai patikimų žinių apie gamtą, kiek šios susijusios su jų gerove... Tiesa, jų žinios empirinės ir neišsamios, be to, jos nėra perteikiamos per kokį nors sistemingą mokymą, o perduodamos iš kartos į kartą pamažu, pasitaikius progai, vaikystės ir paauglystės laikotarpiu. Tačiau šio išmanymo pakanka susitvarkyti su kasdienėmis užduotimis ir sezoniniais darbais." Būtent šis paprasto žmogaus įsitikinimas, kad jis susidoroja su visais, ne tik ekonominiais dalykais, ir leidžia jam apskritai veikti, todėl turi būti bet kokia kaina išsaugotas, – tam tikslui azandžiai pasitelkia raganavimą, idant užglaistytų savo nesėkmes; o štai mes apeliuojame į ilgą tuščiažodžio filosofavimo tradiciją, idant įamžintume savo sėkmes. Žinoma, daug kas yra pastebėjęs, kad bet kokioje visuomenėje sunku palaikyti religinį tikėjimą, ir, jeigu atmestume primityvių tautų religinių impulsų tariamo spontaniškumo teorijas, mano manymu, tai – tiesa. Bet tiesa, nors daug rečiau pastebima, ir tai, kad ne mažiau sudėtinga palaikyti tikėjimą sveikos nuovokos aksiomų bei argumentų patikimumu. Garsi dr. Johnsono priemonė abejonėms sveika nuovoka nutildyti – „taip yra ir baigta!", – kai į ją įsigilini, atrodo nė kiek ne mažiau desperatiška nei Tertuliano būdas padaryti galą religinėms abejonėms – *„credo quia impossibile"*. Ir rėkti „raganavimas!" nėra prastesnė priemonė nei minėtosios. Žmonės reikalingiausių tikėjimų spragas bando užlipdyti tokiu moliu, kokį randa.

Visa tai atsiskleidžia daug ryškiau, kai, užuot apsiriboję bendra vienos kultūros analize, mes tirdami vieną problemą apžvelgiame kelias kultūras iš karto. Puikus tokio metodo pavyzdys yra pateiktas prieš kelerius metus leidinyje *American Anthropologist*

pasirodžiusiame Roberto Edgertono straipsnyje apie tai, ką dabar pavadintume interseksualumu, bet kas paprastai žinoma hermafroditiškumo vardu.

Be abejo, jei yra nors vienas dalykas, kuris kiekvieną žmogų leistų laikyti bendros pasaulio tvarkos dalimi, tai – faktas, kad absoliučiai visi žmonės dalijami į dvi biologines lytis. Suprantama, visur pripažįstama, kad kai kurie jų – homoseksualai, transvestitai ir t. t. – neatlieka biologinės lyties jiems numatytų vaidmenų, o pastaruoju metu kai kurie mūsų visuomenės atstovai pasistūmėjo taip toli, kad net siūlo iš viso nebepriskirti šitaip diferencijuojamų vaidmenų. Bet nesvarbu, ar mums norisi šaukti *„vive la différence!"*, ar *„à bas la différence!"*, neverta ginčytis dėl paties *la différence* buvimo. Galbūt tos mažos legendinės mergaitės požiūris, kad žmonės yra dviejų rūšių – paprasti ir žavingi, buvo apgailėtinai ribotas, bet gana akivaizdu, kad ji pastebėjo kažką anatomiškai tikra.

Nors, tiesą sakant, tikriausiai ji neištyrė pakankamai pavyzdžių. Žmonių lytis nėra grynai dichotominis kintamasis. Kaip ir, žinoma, nėra be galo varijuojamas dydis, kitaip mūsų lytinis gyvenimas taptų dar sudėtingesnis, nei jau yra. Bet nemažai žmonių yra akivaizdžiai interseksualūs: kai kuriems išsivysto abiejų lyčių išoriniai lyties organai ar individams su vyriškomis genitalijomis išauga krūtys ir panašiai. Tai kelia tam tikrų uždavinių biologijos mokslui, nors pastarasis jau gerokai pažengė juos spręsdamas. Bet tai sukelia tam tikrų problemų ir sveikai nuovokai, praktinių ir moralinių sampratų tinklui, apipynusiam tas tariamai labiausiai įsišaknijusias pamatines duotybes – vyriškumą ir moteriškumą. Interseksualumas – tai ne šiaip empirinė staigmena, – jis meta iššūkį kultūrai.

Šis iššūkis buvo priimamas įvairiai. Romėnai, praneša Edgertonas, interseksualius kūdikius laikė antgamtine nelaime ir juos nužudydavo. Graikai, kaip buvo pratę, į visa tai žiūrėjo laisviau ir, nors tokius žmones laikė keistenybėmis, priskirdavo juos tiesiog gyvenimo realijoms – galų gale pakankamas precedentas buvo Hermio ir Afroditės sūnus Hermafroditas, kurio kūnas buvo sujungtas su nimfos kūnu, – ir leisdavo jiems gyventi kaip tin-

kamiems, pernelyg jų nesmerkdami. Edgertono darbe išties susitelkiama prie stulbinamo sugretinimo gana skirtingų trijų tautų – amerikiečių ir navahų bei pokotų (gyvenančių Kenijoje) genčių – reakcijų į interseksualumo reiškinį: kalbama apie šių žmonių sveika nuovoka grįstas pažiūras į žmogaus lytį ir jos įprastą vietą gamtoje. Pasak Edgertono, skirtingi žmonės veikiausiai elgsis skirtingai susidūrę su individais, turinčiais lytiškai anomalius kūnus, bet vargu ar galės į pastaruosius nekreipti apskritai jokio dėmesio. Jei norima išlaikyti nepakitusį paveldėtą supratimą apie tai, kas „normalu ir natūralu", privalu ką nors pasakyti apie šiuos įspūdingus nesusipratimus.

Amerikiečių reakcija į interseksualumą – ne kas kita, kaip siaubas. Anot Edgertono, kai kuriuos supykina vos pamačius interseksualias genitalijas ar vien tik prabilus apie šį reiškinį. „Kaip moralinei ir teisinei dilemai, – tęsia Edgertonas, – jai beveik nėra lygių. Ar gali toks asmuo tuoktis? Ar turi būti šaukiamas atlikti karinės tarnybos? Ką įrašyti gimimo liudijimo „lyties" skiltyje? Ar galima galutinai pakeisti lytį? Ar psichologiškai tikslinga ir apskritai įmanoma, kad kas nors, augintas kaip mergaitė, staiga taptų berniukas?.. Kaip interseksualus asmuo turėtų elgtis mokyklos dušuose, viešose pirtyse, per pasimatymus?" Aišku, sveika nuovoka tokių klausimų neatlaiko.

Reakcija į interseksualumą – padrąsinti, dažnai net ne šiaip aistringai, interseksualų žmogų pasirinkti arba vyro, arba moters vaidmenį. Šitaip daugelis interseksualų visą gyvenimą „laikomi" „normaliais" vyrais ar moterimis, ir tam prireikia nemažai jų išmonės. Kiti patys siekia arba yra priverčiami chirurginiu būdu „pataisyti", nors bet kuriuo atveju tik kosmetiškai, savo padėtį ir tapti „teisėtais" vyrais ar moterimis. Be monstrų šou, mes leidžiame interseksualams šią dilemą spręsti tik vienu būdu ir jiems tenka priimti mūsų pasiūlymą, idant nuramintų jautrius mūsų jausmus. „Iš visų susirūpinusiųjų, – rašo Edgertonas, – pradedant tėvais ir baigiant gydytojais, reikalaujama išsiaiškinti, kuriai iš dviejų natūralių lyčių interseksualus asmuo yra tinkamiausias, ir dviprasmišką, nesuderinamą, nuviliantį ‚tai' paversti bent iš dalies priimtinu ‚juo' ar ‚ja'. Trumpai tariant, jei

faktai neatitinka lūkesčių, pakeisk faktus, o jei tai neįmanoma, pridenk juos."

Tai tiek apie laukinius. Pažvelgę į navahus, kurių gentyje W. W. Hillas dar 1935 metais atliko sistemingą hermafroditiškumo tyrimą, pamatysime visiškai kitokį vaizdą. Jie taip pat, žinoma, interseksualumą laiko nenormaliu, tačiau navahams jis kelia ne siaubą ar pasišlykštėjimą, o nuostabą ir baimingą pagarbą. Manoma, kad interseksualai yra dieviškieji palaimintieji ir gali perduoti tą palaiminimą kitiems. Interseksualai ne tik gerbiami, bet praktiškai net garbinami. „Jie viską žino, – sakė vienas iš Hillo informantų, – jie gali atlikti ir moters, ir vyro darbus. Manau, kad išnykus visiems [interseksualams] dings ir navahai." „Jei nebūtų [interseksualų], – sakė kitas informantas, – kaimas pasikeistų. Nuo jų priklauso visa kaimo gerovė. Jei jų nebeliktų, dingtų ir arkliai, ir avys, ir visi navahai. Jie – lyderiai, – visai kaip prezidentas Rooseveltas." O trečias informantas taip kalbėjo: „Kur nors šalia hogano* gyvenantis [interseksualas] atneša sėkmę ir turtą. Kaimui labai svarbu čia pat turėti kokį nors [interseksualą]." Ir taip toliau.

Taigi navahų sveika nuovoka interseksualumo anomaliją – kaip minėjau, jiems tai – ne mažesnė anomalija nei mums, kadangi ji ir *nėra* mažesnė, – mato visiškai kitokioje šviesoje nei mes. Interseksualumo laikymas ne siaubu, o palaima, lemia manymus, atrodančius mums tokius pat keistus, kaip ir mintis, kad neištikimybė sukelia nelaimes per medžioklę, o kraujomaiša – raupus; tačiau navahams atrodo, kad tas, kuris turi galvą ant pečių, tik taip ir tegali manyti. Pavyzdžiui, patrynus avių ir ožkų uodegas bei avinų ir ožių nosis į interseksualių gyvulių (taip pat labai vertinamų) genitalijas, kaimenė padidėja ir duoda daugiau pieno. Taip pat manoma, kad interseksualūs žmonės turi tapti šeimos galvomis ir gauti visišką teisę valdyti šeimos turtą, tada turtai gausės. Pakeiskite kelias keistų reiškinių interpretacijas ir jūs pakeisite, bent jau šiuo atveju, visą galvoseną. Gausite ne matavimą ir išeičių ieškojimą, o nuostabą ir pagarbą.

* Šventu laikomas tradicinis navahų būstas, simbolizuojantis vyro ir moters partnerystę, – dažniausiai penkiabriaunė, moliu plūkta ar žemėmis dengta palapinė. (*Red. past.*)

Galiausiai pokotai, rytų Afrikos gentis, renkasi trečią požiūrį. Panašiai kaip amerikiečiai, jie interseksualų ypatingai nevertina, tačiau, kaip ir navahai, visiškai jais nesibjauri ir nesibaisi. Pokotai interseksualus laiko – gana prozaiškai – paprasčiausiomis klaidomis. Jie panašūs – jei pasitelksime, regis, gana populiarų afrikiečių įvaizdį – į nevykusį puodą. Pokotai sako: „Dievas suklydo", o ne „dievai atsiuntė mums nuostabią dovaną" ar „susidūrėme su neklasifikuojama pabaisa".

Pokotai interseksualų asmenį laiko nenaudingu: „tai" negali kaip visi normalūs vyrai daugintis, arba pratęsti giminės iš tėvo pusės, ir už „tai" negausi nuotakos išpirkos kaip už normalią moterį. „Tai" negali mėgautis ir tuo, ką pokotai sako esant „visų maloniausiu dalyku", – seksu. Paprastai interseksualūs vaikai nužudomi, kaip ilgai nesvarstant išmetamas prastai nužiestas puodas (taip pat elgiamasi su mažagalviais, galūnių neturinčiais kūdikiais ir smarkiai deformuotais gyvūnais). Nors dažnai, lygiai taip pat ilgai nesvarstant, jiems leidžiama gyventi. Interseksualų gyvenimas čia gana nykus, tačiau jie nėra parijai – tiesiog būna apleisti, vieniši, į juos žiūrima abejingai, tarsi jie būtų paprasčiausi daiktai, be to, dar ir blogai padaryti. Ekonomiškai jie dažnai prasigyvena labiau nei vidutinis pokotas, nes jų turtas nenuteka giminėms, o jo kaupti netrukdo šeimyninio gyvenimo rūpesčiai. Šioje akivaizdžiai tipiškoje segmentuotos giminės linijos ir nuotakos turto sistemoje jiems nėra vietos. Kam jie reikalingi?

Vienas Edgertono tiriamųjų prisipažįsta esąs didžiai nelaimingas. „Aš tik miegu, valgau ir dirbu. Ką dar galėčiau veikti? Dievas padarė klaidą." O kitas sako: „Dievas sukūrė mane tokį. Tad nieko negaliu padaryti. Visi kiti gali gyventi kaip pokotai. Aš esu netikras pokotas." Visuomenėje, kurioje sveika nuovoka net tinkamai Dievo apdovanotą, bet vaikų neturintį vyrą laiko beviltišku asmeniu, o apie vaikų nesusilaukusią moterį apskritai sakoma, kad ji – „net ne žmogus", interseksualo gyvenimas – tai absoliutaus bergždumo įvaizdis. Jis yra „nepanaudojamas" visuomenėje, vertinančioje tik „naudinguosius", kaip ji juos supranta vadovaudamasi savo bandos–žmonų–vaikų perspektyva.

Trumpai tariant – duota, kas duota, ir tai dar nelemia visa kita. Sveika nuovoka nėra tai, ką spontaniškai suvokia veidmainysčių atsikratęs protas; sveika nuovoka – tai tos išvados, prie kurių prieina protas, pilnas prielaidų, kad seksas – tai dezorganizuojanti jėga, atgimimo dovana, praktinis malonumas. Gal Dievas ir sukūrė interseksualus, bet visa kita padarė žmogus.

III

Ir tai dar ne viskas. Žmogus sukūrė autoritetingą pasakojimą. Lygiai kaip *Karalius Lyras*, Naujasis Testamentas ar kvantinė mechanika, sveika nuovoka – tai iš esmės siekiančių apstulbinti dalykų atpasakojimas. Iš tikrųjų sveika nuovoka iš prigimties, kai yra tokių sudėtingesnių pasakojimų, varžosi su jais, o kai jų nėra, – su fantasmagoriniais sapno ir mito naratyvais. Kaip mąstymo forma ir rūšis, sveika nuovoka tokia pati visa siekianti kaip ir bet kuri kita minties veikla: nei kokia nors religija yra dogmatiškesnė už ją, nei koks nors mokslas – ambicingesnis, nei kokia nors filosofija – bendresnė. Šių mąstymo formų bei rūšių tonacijos ir vartojami argumentai skiriasi. Bet taip pat kaip ir jos – lygiai kaip ir menas bei ideologija, – sveika nuovoka mėgina pasiekti už iliuzijų slypinčią tiesą, parodyti, kaip sakoma, dalykus, kokie jie yra. „Kai filosofas sako, kad kas nors ‚tikrai tikra', – dar kartą pacituosiu didįjį šių laikų sveikos nuovokos garbintoją G. E. Moore'ą, – tikrai galite būti įsitikinę, kad tai, ką jis sako esant ‚tikrai tikra', nėra tikra, tikrai." Kai kokie mūrai, daktarai džonsonai, azandžių puodžiai ar pokotų hermafroditai sako, kad kas nors tikra, jie, velniai griebtų, iš tiesų tai turi galvoje.

Maža to, mes velniškai gerai tai žinome. Tikslingiausia būtų būtent sveikos nuovokos „tonacijoje" ieškoti, kuo ji skiriasi nuo minėtų mąstymo formų, – t. y. įsiklausyti, kokia nuotaika perteikiami jos pastebėjimai, kokius minties posūkius atspindi jos išvados. Žinoma, pati sąvoka, kaip įtvirtinta ir pažymėta kategorija, eksplicitiškai apibrėžtas semantinis laukas, nėra universali, tačiau, kaip ir religija, menas bei visa kita, ji yra dalis mūsų pačių

daugiau ar mažiau sveika nuovoka grįstų būdų skirstyti kultūrinės išraiškos žanrus. Ir, kaip matėme, įvairiose vietose bei įvairiais laikotarpiais faktinis šios sąvokos – kaip ir religijos, meno ir kt. – turinys skiriasi per daug, kad galėtume tikėtis surasti joje kokį nors apibrėžiamą pastovų turinį, nuolat pasakojamą pirminę istoriją. Sveiką nuovoką (ir iš esmės bet kokį gimininga žanrą) galima transkultūriškai apibūdinti tik išskiriant tai, ką būtų galima pavadinti jos stilistiniais ypatumais, išskirtiniais ją žyminčiais požiūrių ženklais. Blaivaus proto, kaip ir pamaldumo, balsas skamba gana panašiai, kad ir apie ką bylotų; kad ir kur būtų ištariamos, visų blaivių minčių bendras bruožas – ta iš proto varanti paprasčiausios blaivios minties gaida, kuria jos yra tariamos.

Tiesa, tokius stilistinius ypatumus, požiūrių ženklus, tonacinius atspalvius – kad ir kaip juos vadintume – gana sudėtinga apibrėžti, kadangi nėra kokio nors gatavo žodyno, kuriuo būtų galima pasinaudoti. Jeigu nesiimame kurti naujų terminų – tokiu būdu pasmerktume save nesėkmei, nes siekiame ne apibrėžti nežinomus, o apibūdinti pažįstamus dalykus, – telieka išplėsti senų terminų reikšmę, kaip daro matematikas, teigiantis, jog įrodymas nuodugnus; ar kritikas, pareiškiantis, jog paveikslas tyras; ar vyno žinovas, sakantis, jog bordo vynas išraiškingas. Kalbėdamas apie sveiką nuovoką norėčiau šitaip vartoti terminus: natūralus, praktiškas, seklus, nemetodiškas, įkandamas. Prie kiekvieno jų, kad paverščiau substantyvais, pridėsiu priesagą *-umas*. „Natūralumas", „praktiškumas", „seklumas", „nemetodiškumas" bei „įkandamumas" yra kiek nestandartinės savybės, kurias noriu priskirti sveikai nuovokai bendrąja prasme, kaip visur aptinkamai kultūros formai.

Pirmoji iš šių kvaziypatybių – natūralumas, – ko gero, pati fundamentaliausia. Sveika nuovoka reprezentuoja dalykus – t. y. ne visus, bet tam tikrus dalykus – kaip tokius, kokie jie paprasčiausiai yra iš prigimties. Daiktai – vėlgi tam tikri rinktiniai, išskirtiniai daiktai – apgaubti „savaime suprantamumo" atmosferos, jausmo, jog „tai akivaizdu". Dalykai vaizduojami kaip išplaukiantys iš situacijos, kaip tam tikroms aplinkybėms būdingos

tikrovės apraiškos. Tai tiesa net ir tokios anomalijos kaip interseksualumas atveju. Amerikiečių požiūris nuo kitų dviejų skiriasi ne tuo, kad mums žmonės su biseksualiais lyties organais atrodo daug keistesni nei kitiems, bet tuo, kad ši keistenybė mums atrodo nenatūrali – prieštaravimas nusistovėjusioms egzistencijos sąlygoms. Navahai ir pokotai – abi tautos savaip – laiko interseksualus normalių procesų išdava, tiksliau, kiek neįprasta išdava – nuostabiais gabumais apdovanotais žmonėmis arba prastai nulipdytais puodais; savo ruožtu amerikiečiai, jeigu jų požiūris buvo teisingai perteiktas, matyt, mano, kad moteriškumas ir vyriškumas – vieninteliai iš prigimties įmanomi žmonių lytiškumo variantai, o tarp jų tvyro vien tamsa – akibrokštas protui.

Bet natūralumą, kaip tų pasakojimų apie tikrybę, kuriuos mes vadiname sveika nuovoka, ypatybę, aiškiau parodo ne tokie sensacingi pavyzdžiai. Tarkim, daugiau ar mažiau atsitiktinai paimsiu kaip pavyzdį Australijos aborigenus, manančius, kad daugybę fizinio gamtovaizdžio bruožų suformavo toteminių protėvių – daugiausia kengūrų, emu, stebuklingųjų vikšrų ir panašiai – veiksmai, atliekami tuo belaikiu laiku, kuris angliškai dažniausiai vadinamas *the dreaming* – „sapnavimu". Nancy Munn atkreipė dėmesį, kad aborigenai tiki, jog protėviai pavirsdavo gamtovaizdžio dalimi bent trimis būdais: tiesiogine metamorfoze – protėvio kūnui tapus kokiu nors materialiu objektu; atspaudimu – protėviui palikus savo kūno ar kokio nors jo naudojamo įrankio atspaudą landšafte; ir tuo, ką ji vadina eksternalizavimu, – protėviui atskyrus kokią nors savo kūno dalį ir išmetus ją lauk. Taigi uolinė kalva ar net akmuo gali būti laikomas suakmenėjusiu protėviu (pasak informantų, jis nemirė, tik nustojo judėjęs ir „tapo vietove"); duburys ar net visa gyvenvietė – po ilgų kelionių pailsėti čia prisėdusio protėvio sėdmenų įspauda; o įvairiausius kitus medžiaginius objektus – kryžmas pynes ar lenteles suapvalintais kraštais, – manoma, iš savo pilvo ištraukė ir nukeliaudama paskui save paliko kokia nors pirmykštė kengūra ar gyvatė. Palikę nuošaly visas šių pasakojimų detales (o jos labai sudėtingos), pamatysime, kad išorinis pasaulis, su kuriuo susi-

duria aborigenai, yra ne nereikšminga tikrovė ir ne koks nors sudėtingas metafizinis objektas, o tik natūralus transnatūralių įvykių padarinys.

Šis bendriausiais bruožais pateiktas pavyzdys rodo, kad natūralumas, kaip modalinė savybė apibūdinantis sveiką nuovoką, nepriklauso ar nebūtinai priklauso nuo to, ką pavadintume filosofiniu natūralizmu – požiūriu, kad nei žemėje, nei danguje nėra dalykų, kurių negalėtų įsivaizduoti laikiškas protas. Iš tiesų aborigenams, kaip ir navahams, kasdienio pasaulio natūralumas – tai tiesioginė išraiška – padarinys – tos būties karalystės, kuriai priskiriamas visai kitokių kvaziypatybių komplektas: „didybė", „rimtis", „paslaptingumas", „kitybė". Fizinio pasaulio gamtiniai reiškiniai netampa aborigenams mažiau natūralūs dėl to, kad yra neliečiamųjų kengūrų ir stebuklingųjų gyvačių veiksmų palikimas. Koks nors kalnų upelis netampa ne upeliu tik dėl to, jog būtent šioje vietoje jis atsirado todėl, kad čia žeme vilko uodegą Oposumas. Žinoma, tokiu atveju aborigenams jis tampa kažkuo daugiau arba bent jau kažkuo kita nei mums, tačiau ir vieno, ir kito upelio vanduo teka šlaitu žemyn.

Iš esmės galime padaryti apibendrinančias išvadas. Šiuolaikinio mokslo plėtra smarkiai paveikė – nors galbūt ne taip smarkiai, kaip kartais įsivaizduojama, – vakarietiškas sveika nuovoka grįstas pažiūras. Nepaisant to, ar paprastas žmogus (kuo aš veikiau abejočiau) tapo tikru Koperniko pasekėju, ar ne (man, pavyzdžiui, saulė vis dar kyla ir iš viršaus apšviečia žemę), visai neseniai jis neabejotinai buvo priverstas patikėti ligas platinančių bakterijų teorija. Tai įrodo paprasčiausia televizijos reklama. Bet paprasčiausia televizijos reklama taip pat rodo, kad jis tiki tuo vadovaudamasis veikiau savo sveika nuovoka nei artikuliuota moksline teorija. Gal žmogus ir pasistūmėjo toliau nuo „peršalimą gydyk maistu, o karščiavimą – badu", bet tik iki „valyk dantis dukart per dieną ir lankykis pas stomatologą dukart per metus". Panašūs argumentai tinka ir menui – Londone rūko nebuvo, kol Whistleris jo nenutapė, ir taip toliau. Natūralumas, sveikos nuovokos koncepcijos suteikiamas... na, bet kam – pasirinkimui gerti iš sraunių, o ne lėtai tekančių upokšnių ar šalintis minios, kai siaučia

gripas,... gali priklausyti nuo kitokių gana neįprastų pasakojimų apie dalykų prigimtį. (Arba gali, žinoma, ir nepriklausyti: „tiesa, kad žmogus gimsta kentėti, kaip ir tai, kad žiežirbos kyla aukštyn", – ši mintis įtikina tik tą, kuris pakankamai nugyveno, kad patirtų savo kailiu, kokia ji taikli.)

Antrą ypatybę – praktiškumą daug paprasčiau pastebėti plika akimi nei kitus mano išvardytus sveikos nuovokos aspektus, nes dažniausiai sakydami, jog veiklai, planui ar individui trūksta sveikos nuovokos, turime omenyje, kad jie nepraktiški. Individas susidurs su negailestinga tikrove, veikla lems savo pačios žlugimą, planas nepavyks. Tiesa, dėl šio išorinio paprastumo pastarąją ypatybę žmonės linkę klaidingai aiškinti. „Praktiškumą" reikėtų suprasti ne kaip naudą siaurąja pragmatine prasme, o plačiau – kaip su tuo susijusį nuovokumą liaudies filosofijos prasme. Kai kam nors patariame „būti praktiškam", neskatiname jo įsikibti visomis keturiomis į utilitarines pažiūras, o veikiau siūlome jam, kaip sakoma, atsikvošėti: būti apdairiam, šaltakraujiškam, sekti įvykius, nepirkti katės maiše, šalintis lėtų žirgų ir greitų moterų ir palikti mirusius mirusiems.

Tiesą sakant, buvo ginčijamasi – šie ginčai kilo iš minėtos didesnės diskusijos apie kultūrinį „paprastesnių" tautų inventorių, – ar „primityviems" žmonėms rūpi empiriniai faktai, kurie nėra susiję, tiksliau, nėra tiesiogiai susiję su jų neatidėliotinais materialiniais poreikiais. Šio požiūrio – t. y. neva jiems tokie dalykai nerūpi, – daugiausia laikėsi Malinowskis, tą patį tvirtino kalbėdamas apie azandžius (prieš tai mano tyčia sutrumpintoje ištraukoje) ir Evansas-Pritchardas. „Azandžiai turi labai patikimų žinių apie gamtą, kiek šios susijusios su jų gerove. O kas nėra susiję, nekelia jiems jokio mokslinio susidomėjimo nei jokių sentimentų." Prieštaraudami tokiam požiūriui kiti antropologai, tarp jų ir Lévi-Straussas, kuris buvo gal ir ne pirmas, neginčijamai pats įžymiausias, teigė, kad „primityvios tautos", „laukiniai", kaip juos bepavadinsi, yra sukaupę ir net susisteminę daugybę empirinių žinių, neturinčių labai aiškios praktinės svarbos. Kai kurios Filipinų gentys išskiria bei įvardija per šešis šimtus augalų rūšių, nors daugelis šių augalų nenaudojami, nenaudingi ir, tiesą pasakius,

labai retai aptinkami. Šiaurryčių JAV ir Kanadoje gyvenantys Amerikos indėnai yra sudarę sudėtingą roplių, kurių jie nevalgo ir su kuriais apskritai pernelyg nesusiduria, taksonomiją. Kai kurie pietvakarių indėnai – pueblai – turi sugalvoję vardus kiekvienai regione augančiai spygliuočių rūšiai, nors daugelis jų mažai kuo skiriasi viena nuo kitos ir indėnams neturi jokios materialinės reikšmės. Pietryčių Azijos pigmėjai gali atskirti daugiau nei penkiolika šikšnosparnių lapų graužimo būdų. Primityviai Evanso-Pritchardo utilitarinei nuostatai – pažink, ką žinoti apsimoka, o visa kita aiškink raganavimu – priešpriešinamas primityvus Lévi-Strausso intelektualinis požiūris – pažink viską, ką siekia pažinti tavo protas, ir sugrupuok tai į kategorijas. „Būtų galima paprieštarauti, – rašo Lévi-Straussas, – jog toks mokslas [t. y. botaninės klasifikacijos, herpetologiniai stebėjimai ir t. t.] vargu ar teikia praktinės naudos. Tačiau jo pagrindinis tikslas ir nėra praktinis. Jis veikiau patenkina intelektinius poreikius, o ne [materialines] reikmes."

Neabejotina, kad dabar antropologijoje visuotinai remiamas Lévi-Strausso, o ne Evanso-Pritchardo požiūris: „primityvūs" žmonės domisi visokiausiais dalykais, kurie nepanaudojami nei jų planams įgyvendinti, nei jų skrandžiams pasotinti. Tačiau tai dar toli gražu ne viskas. Nes jie klasifikuoja visus tuos augalus, skiria visas tas gyvates ir rūšiuoja visus tuos šikšnosparnius ne iš kažkokios visa apimančios kognityvinės aistros, kylančios iš įgimtų giluminių proto struktūrų. Gyvenant gyvačių, lapėdžių šikšnosparnių ar spygliuočių apsupty tiesiog praktiška nusimanyti apie spygliuočius, gyvates ar lapėdžius šikšnosparnius; nesvarbu, ar tai, ką žinai, bent kiek materialiai naudinga, nes „praktiškumas" ir susideda iš tokių žinių. Kaip ir „natūralumas", sveikos nuovokos „praktiškumas" – tai ypatybė, kurią sveika nuovoka suteikia daiktams, o ne daiktai – jai. Mes manome, kad lenktynių lentelės analizavimas – tai praktiška veikla, o drugelių gaudymas – ne, ne dėl to, kad pirmasis užsiėmimas naudingas, o antrasis – ne, o todėl, kad pirmąjį laikome mėginimu, kad ir kokiu bergždžiu, ką nors išsiaiškinti, o antrojo, kad ir koks žavus jis būtų, – nelaikome.

Trečią sveikos nuovokos tikrovei priskiriamą kvaziypatybę – „seklumą", kaip ir sūrio „nepretenzingumą", sunku apibūdinti tikslesniais terminais. Lygiai taip pat, o gal net labiau tiktų ir „paprastumas" ar „pažodiškumas", nes turime omeny sveikos nuovokos pažiūrų tendenciją vieną ar kitą dalyką pateikti nei daugiau, nei mažiau, o kaip tiksliai tokį, koks jis atrodo esąs. Šią ypatybę puikiausiai parodo pirmiau cituota Butlerio frazė: „Visa yra tai, kas yra, ir niekas kita". Pasaulis yra toks, kokį jį mato plačiai atmerktomis akimis žiūrintis paprastas žmogus. Išminties paslaptis – blaivumas, o ne subtilumas; realizmas, o ne vaizduotė; tikrai svarbūs gyvenimo faktai guli pabiri jo paviršiuje, o ne glūdi gudriai paslėpti jo gelmėse. Nereikia – tiesą sakant, tai net būtų fatališka klaida – neigti, kaip dažnai daro poetai, intelektualai, kunigai ir kiti profesionalūs pasaulio komplikuotojai, akivaizdžių dalykų akivaizdumo. Tiesa tokia aiški, kad net akis bado kaip, anot olandų patarlės, ietkotis, kyšąs iš vandens.

Vėlgi, kaip ir pernelyg subtilūs Moore'o filosofai, svajingai svarstantys apie tikrybę, antropologai dažnai vien todėl priaudžia sąvokinių sudėtingybių, kurias vėliau pristato kaip kultūros faktus, kad nesuvokia, jog daugumą jų informantų sakomų dalykų, nors ir kaip išlavintai ausiai tai keistai skamba, reikia suprasti pažodžiui. Ne visur manoma, kad esmingiausios pasaulio savybės slepiasi už apgaulingų paviršių, kad apie dalykus reikia spręsti iš miglotų užuominų, įminti jų paslaptį iš dviprasmiškų ženklų. Visa tai – čia pat, kur yra akmenų, rankų, niekšų bei meilės trikampių, – tik protingieji šito nepastebi. Prireikia laiko (bent jau man prireikė) suvokti, kad, kai visa javiečių šeimyna pasakoja, jog jų berniukas iškrito iš medžio ir susilaužė koją todėl, kad jį pastūmė mirusio senelio dvasia, nes per neapsižiūrėjimą seneliui nebuvo atlikta kažkokia ritualinė prievolė, šis jų susirūpinimas ir yra visa reikalo esmė – pradžia, vidurys ir pabaiga. Jie mano, kad būtent taip ir nutiko, kad tiktai tai ir nutiko, ir juos stebina tik mano stebėjimasis jų nesistebėjimu. O kai klausydamasis ilgo bei sudėtingo senos, neraštingos, dalykiškos javiečių kaimietės – klasikinis tipas, jei kada tokio būta – pasakojimo apie „dienos gyvatės" vaidmenį nustatant, ar išmintinga ruoštis į kelionę, kelti puotą bei

derėtis dėl vedybų (pasakojimą, tiesą sakant, sudarė meilus išvardijimas tų baisių nutikimų, kurie įvyksta, kai šis vaidmuo ignoruojamas, – apvirsta vežimai, atsiranda auglių, išgaruoja turtai), aš paklausiau, kaip dienos gyvatė atrodo ir kaip ją pamatyti, javietė man atrėžė: „Nebūk kvaiša – juk negali pamatyti antradienio, ką?" Tada pradėjau suvokti, kad akivaizdumą kuria matančioji akis. Kaip filosofinis šūkis ar mokslinis credo, posakis „pasaulis susideda iš faktų" gal ir turi trūkumų, bet kaip „seklumo" – „paprastumo", „pažodiškumo" – išraiška, kuria sveika nuovoka pažymi patirtį, jis grafiškai tikslus.

„Nemetodiškumas" – dar viena ne per tiksliausiai įvardyta ypatybė, sveikos nuovokos minties priskiriama pasauliui, tenkina kartu ir nenuoseklumo potraukį, tokį artimą kiekvienam, išskyrus gal tik pačias mokyčiausias galvas (anot Emersono, „kvailas nuoseklumas – tai mažų protų nelaimė"; arba, pasak Whitmano: „Aš prieštarauju sau, taigi prieštarauju sau. Manyje telpa daugybė dalykų."), ir jam lygų nepaneigiamos patirties įvairovės potraukį, jaučiamą kiekvieno, išskyrus didžiausius užsispyrėlius („pasaulis pilnas visokiausių dalykų", „gyvenimas susideda iš kūlversčiais vienas paskui kitą lekiančių įvykių", „jei manai suprantąs, kas darosi, viso labo esi suklaidintas"). Sveika nuovoka paremta išmintis yra begėdiškai ir neapologetiškai šalutinė. Ji perteikiama epigramomis, patarlėmis, *obiter dicta*, juokais, anekdotais, *contes morals* – nykštukinių posakių tarškalyne, o ne formaliomis doktrinomis, aksiomatinėmis teorijomis ar architektoniškomis dogmomis. Silone'as yra kažkur minėjęs, kad pietų Italijos kaimiečiai leidžia gyvenimą keisdamiesi tarpusavyje patarlėmis tarsi brangiomis dovanomis. Kitose kultūrose ši išmintis pateikiama nugludintų Wilde'o stiliumi sąmojų, pamokomų Pope'o eilėraščių ar La Fontaine'o pasakėčių forma; klasikinėje kinų poezijoje ji, atrodo, tapo užsibalzamavusiomis citatomis. Kad ir kokiomis formomis ši išmintis būtų bylojama, jos klausomės ne dėl išsakytų minčių tarpusavio dermės, o iš esmės visiškai priešingai – dėl jų nesuderinamumo: „devynis kartus pamatuok, dešimtą pjauk", bet „ilgą iešmą bedrožiant, šuo kepsnį pagaus"; „tinginys du kartus dirba", bet „darbas – ne vilkas, į mišką nepabėgs". Sveikos nuovokos

nemetodiškumas geriausiai matyti būtent sentencijose – tam tikra prasme paradigminėse liaudies išminties formose. Kad įsitikintume, pažvelkime į keletą ba-ilų patarlių, kurias pasiskolinau iš Paulio Radino (jis savo ruožtu jas paėmė iš Smitho ir Dale'o):

Suauk ir pažinsi pasaulio paslaptis.
Jei pyksies su daktarais, ligos tyčiosis iš tavęs.
Dosni karvė išmeta ir savo pačios uodegą.
Tik apdairi hiena gyvena ilgai.
Mėsos gauna tik tas dievas, kuris paprašo.
Gali nusiprausti, bet dėl to nenustosi buvęs vergu.
Kai vado žmona apsivagia, visa kaltė primetama vergams.
Verčiau susidėti su ragana nei su meluojančio liežuvio
žmogumi, nes jis griauna bendriją.
Verčiau padėk kovojančiam nei alkanam, nes šis neturi
dėkingumo.

Ir taip toliau. Būtent toks paskirų minčių – nebūtinai išreikštų ir net paprastai neišreikštų patarlėmis – popuri ne tik bendrai apibūdina sveikos nuovokos sistemas, bet ir rekomenduoja jas kaip galinčias aprėpti visą gyvenimo šiame pasaulyje įvairovę. Ba-ilai netgi turi patarlę: „Išmintis kyla iš skruzdėlyno."

Paskutinė kvaziypatybė (be abejo, paskutinė iš minimų šiame skyriuje, o ne apskritai iš visų esamų) – „įkandamumas" daugiau ar mažiau logiškai išplaukia iš kitų minėtų sveikos nuovokos ypatybių. „Įkandamumas" – tai paprasčiausia prielaida, net veikiau tvirtinimas, kad kiekvienas pakankamai sveiko proto žmogus sugeba suvokti sveika nuovoka paremtas išvadas ir, tiesą sakant, jei jos suformuluotos gana nedviprasmiškai, iš žmogaus reikalaujama ne vien jas suvokti, bet ir dėtis galvon. Žinoma, dažnai linkstama kai kuriuos žmones – dažniausiai senolius, kartais neįgaliuosius, o pasitaiko, kad tiesiog pasipūtėlius – laikyti išmintingesniais už kitus, nes jie „matė šilta ir šalta"; o kitus – vaikus, gana dažnai moteris ir priklausomai nuo visuomenės įvairius žemesnių klasių atstovus – ne tokiais išmintingais, kadangi jie neva tėra „emocingos būtybės". Nepaisant to, nėra iš tiesų pripažintų sveikos nuo-

vokos specialistų. Kiekvienas save laiko žinovu. Kadangi sveika nuovoka – tai bendra nuovoka, ji atvira visiems: ji – bendra nuosavybė mažų mažiausiai visų, kaip mes juos pavadintumėme, blaiviai mąstančių piliečių.

Iš tikrųjų jos tonas net antiekspertiškas, jei ne antiintelektualus: mes ir, kiek pastebėjau, kitos tautos šiuo atžvilgiu nepripažįsta jokių atvirų pretenzijų į kokias nors ypatingas galias. Sveika nuovoka nesusijusi su jokiomis ezoterinėmis žiniomis, jokia specialia technika ar ypatingais talentais ir beveik su jokiu specialiu mokymu – tik su tuo, ką mes gana tautologiškai vadiname patirtimi ir gana paslaptingai – brandumu. Kitaip tariant, sveika nuovoka reprezentuoja pasaulį kaip savą, kiekvieno atpažįstamą ar turimą atpažinti, kuriame kiekvienas tvirtai stovi ar bent jau turėtų stovėti ant žemės. Kad galėtumei gyventi priemiesčiuose, vadinamuose fizika, islamu, įstatymu, muzika ar socializmu, turi atitikti tam tikrus ypatingus reikalavimus, ir namai juose nėra vienodai impozantiški. Kad gyventumei pusiau priemiestyje, vadinamame sveika nuovoka, kuriame visi namai yra *sans façon*, tau prireiks, anot seno posakio, tik blaivios galvos ir praktinio sąžiningumo, kad ir kaip šios gerbtinos dorybės būtų apibrėžiamos tame minties ir kalbos mieste, kurio pilietis esi.

IV

Kad jau šį skyrių pradėjau Wittgensteino alėjų ir aveniu piktograma, ji tiks, šįkart dar glaustesnė, ir pabaigai: „Iš tiesų bandydami ką nors išreikšti mes keliaujame aplinkkeliais, važiuojame šalutiniais keliais. Priekyje matome tiesų greitkelį, bet, žinoma, negalime juo pasinaudoti, kadangi jis uždarytas amžiams."[2]

Jeigu siekiame parodyti ar tik (ką aš ir tesugebėjau padaryti) pasiūlyti manyti, kad sveika nuovoka – tai kultūros sistema, kad ji turi įgimtą tvarką, kurią įmanoma empiriškai atskleisti ir konceptualiai suformuluoti, nereikia kataloguoti ne tik skirtingų visuomenių, bet ir vienos bendruomenės be galo heterogeniško sveikos nuovokos turinio – išminties skruzdėlyno. Neįmanoma

to pasiekti ir bandant apmesti kokią nors loginę struktūrą, kuri visada būtų būdinga sveikai nuovokai, nes tokios struktūros nėra. Ir taip pat neįmanoma to padaryti sumuojant esmines išvadas, prie kurių visada prieitų sveika nuovoka, nes tokių taip pat nėra. Tenka rinktis aplinkkelius ir bandyti atkurti jos paprastai atpažįstamą toną ir nuotaiką; tenka eiti nepramintais šalutiniais takeliais ir konstruoti metaforiškus predikatus – tokias beveik sąvokas kaip „seklumas", – idant primintume žmonėms tai, ką jie jau žino. Sveika nuovoka (pakeiskime įvaizdį) šiek tiek primena pavogto laiško (iš Edgaro Poe apsakymo) poveikį: jis taip primygtinai guli prieš mūsų akis, kad beveik neįmanoma jo pamatyti.

Mes manome, kad mokslas, menas, ideologija, teisė, religija, technologija, matematika, net šiandieninė etika ir epistemologija – tai pakankamai autentiški kultūrinės raiškos žanrai, leidžiantys klausti (dar ir dar kartą), kokiu mastu kitos tautos yra juos įvaldžiusios ir, priklausomai nuo to, kokias formas jie įgauna; o kai sužinome jų įgaunamas formas, žiūrime, kokia šviesa šios nušviečia mūsų pačių versijas. Tačiau to vis dar negalime pasakyti apie sveiką nuovoką. Mums atrodo, kad sveika nuovoka yra tai, ko griebiamės, kai labiau artikuliuotos simbolių sistemos įgyvendina savo uždavinius, – proto likutis, gaunamas atmetus subtilesnius jo pasiekimus. Bet jeigu vis dėlto taip nėra? Jeigu sugebėjimas atskirti sūrį nuo kreidos, gandą nuo patarlės ar savo užpakalį nuo alkūnės („žemiškumas" galėtų būti dar viena sveikos nuovokos kvaziypatybė) yra toks pat vertingas, nors ir ne toks iškilus laimėjimas kaip bažnytinių giesmių vertinimas, gebėjimas sekti loginius įrodymus, bažnytinės sutarties laikymasis ar kapitalizmo griovimas (šios veiklos gana priklausomos nuo išsirutuliojusių mąstymo ir skonio tradicijų)? Tada reikėtų kryptingiau vykdyti lyginamuosius tyrimus to, kas kaip sveika nuovoka 1726 metų *Slaptoje Oksfordo universiteto istorijoje* (*Secret History of the University of Oxford*) apibūdinama šitaip: „įprastas sugebėjimas atsispirti didelėms prieštaroms, pastebimiems nesuderinamumams ir neužmaskuotoms apgaulėms".

Jeigu tai būtų atlikta, antropologija galėtų naujai pažvelgti į senas problemas, ypač į susijusias su kultūros sandara bei formavi-

mu, ir tada turėtų prasidėti judėjimas (tiesą sakant, jis jau prasidėjo) nuo funkcionalistinio visuomenę formuojančių mechanizmų vertinimo – visuomenės skatinamų gyvenimo būdų interpretavimo link. Tiesa, tokių tyrimų padariniai filosofijai gali būti liūdni, mat būtų suardyta prastai ištirta beveik centrinė jos sąvoka. Tai, kas antropologijai – sukčiausiai iš visų disciplinų – būtų tik vienas naujausių susidomėjimų, filosofijai – pačiai dygiausiai – galėtų suduoti mirtiną smūgį.

[1] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, 1953, p. 8.
[2] L. Wittgenstein, op. cit., p. 127.

Versta iš Clifford Geertz, „Common Sense as a Cultural System", in idem, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983, p. 73–93.

IX. MENAS KAIP KULTŪROS SISTEMA

I

Menas liūdnai garsėja tuo, kad apie jį sunku kalbėti. Atrodo, kad jis – net tuo atveju, kai sukurtas iš žodžių, kaip literatūra, ir juo labiau kai padarytas iš pigmento, garso, akmens ar ko nors kita, kaip visi kiti neliteratūriniai menai, – egzistuoja savo paties pasaulyje, nepasiekiamas diskurso. Apie meną kalbėti ne tik sunku – mums regis, kad tai net nebūtina. Jis kalba, kaip sakytume, pats už save: eilėraštis neturi ką nors reikšti – pakanka, kad jis tiesiog yra; jei esi priverstas paklausti, kas yra džiazas, niekada ir nesitiki gauti atsakymo.

Tai ypač jaučia menininkai. Daugumos menininkų požiūriu, tai, kas rašoma ar kalbama apie jų pačių sukurtus ar jų mėgstamus darbus, geriausiu atveju neužkabina esmės, blogiausiu – ją iškreipia. „Visi nori suprasti meną, – rašė Picasso, – kodėl tada nebandote suprasti paukščio giesmės?.. Žmonės, mėginantys aiškinti paveikslus, dažniausiai prašauna pro šalį."[1] Jei ši ištara skamba pernelyg avangardiškai, pažiūrėkime, ką sako Millet, prieštaraujantis bandymams priskirti jį sensimonistams: „Šnekos apie mano *Vyrą su kauptuku* man atrodo labai keistos ir esu jums labai dėkingas, kad man jas perteikėte, nes gavau dar vieną progą nusistebėti tuo, kokias idėjas žmonės man priskiria... Mano kritikai gero skonio ir išsilavinę, bet negaliu įlįsti į jų kailį ir – kadangi nuo gimimo, be laukų, nemačiau nieko kita – kiek

galėdamas geriau bandau perteikti, ką dirbdamas mačiau ir jaučiau."[2]

Bet tai jaučia ir bet kuris kitas estetinėms formoms jautrus žmogus. Net tie iš mūsų, kurie nėra nei mistikai, nei sentimentalistai, nei žmonės, ištinkami estetinio pamaldumo priepuolių, ilgėliau pakalbėję apie meno kūrinį, kuriame mano įžvelgę kažką vertinga, pasijunta nesmagiai. Mūsų pastebėti, ar įsivaizduojamai pastebėti, dalykai taip smarkiai pranoksta apie juos išspaudžiamus lemenimus, jog mūsų žodžiai atrodo tušti, pretenzingi ir dirbtiniai. Kai kalbame apie meną, nuostata „jei neturi ką pasakyti, tylėk" atrodo labai patraukli.

Žinoma, vargu ar kas – nebent išties abejingi – tyli, neišskiriant ir pačių menininkų. Priešingai – suvokimas, kad kokiame nors paskirame meno kūrinyje ar apskritai mene esama kažko svarbaus, skatina žmones apie meną be paliovos kalbėti (bei rašyti). Tai, kas mums reikšminga, negali būti palikta skendėti grynojoje prasmėje. Todėl mes aprašome, analizuojame, lyginame, vertiname, klasifikuojame; kuriame teorijas apie kūrybingumą, formą, percepciją, visuomeninę funkciją; apibūdiname meną kaip kalbą, struktūrą, sistemą, aktą, simbolį, jausminį modelį; pasitelkiame mokslines, dvasines, technologines, politines metaforas; ir jeigu nieko nepadeda, surezgame kartu visus miglotus teiginius ir laukiame, kol kas nors kitas mums juos išaiškins. Panašu, kad išorinį kalbų apie meną bergždumą atliepia slapta būtinybė kalbėti apie jį be galo. Būtent šią keistai susiklosčiusią situaciją ir norėčiau panagrinėti – iš dalies bandysiu ją išaiškinti, bet labiau sieksiu parodyti, ką ji reiškia ir kuo yra svarbi.

Menas daugmaž visur aptariamas, sakytume, amato kalba – kalbama apie tonacijų seką, spalvų santykį ar prozodijos tipą. Ypač tai pasakytina apie Vakarus, kuriuose tokie dalykai kaip harmonija ar paveikslo kompozicija buvo tiek išrutulioti, kad tapo nedideliais savarankiškais mokslais; ir šiuolaikinis judėjimas estetinio formalizmo link, dabar ryškiausiai reprezentuojamas struktūralizmo ir jo pavyzdžiu sekančių semiotikos pakraipų, tėra mėginimas padaryti šį požiūrį bendrą ir viską aprėpiantį, sukurti tokią techninę kalbą, kuri būtų pajėgi abstrakčiais, iš vienos srities į kitą

perkeliamais terminais perteikti vidinius mito, eilėraščio, šokio ar melodijos ryšius. Bet meno kaip amato aptarimas nėra išimtinai Vakarų ar moderniųjų laikų bruožas, – tai mums primena ir sudėtingos Indijos muzikologijos, Javos choreografijos, arabų eilėdaros ar jorubų reljefinės ornamentikos teorijos. Net Australijos aborigenai – visų pamėgtas primityvios tautos pavyzdys – savo kūno puošybą ir piešybą ant žemės skaido į daugybę atskirų, nominaliai įvardijamų elementų, pavienių grafikų, sudarančių ikoninę reprezentavimo gramatiką.[3]

Daug įdomiau ir, manau, svarbiau, kad veikiausiai tik moderniaisiais laikais ir tik Vakaruose kai kurie žmonės (vis dar mažuma jų, ir galime įtarti, kad jų gretoms nelemta pagausėti) sugebėjo save įtikinti, jog techninio kalbėjimo apie meną, kad ir kaip būtume jį ištobulinę, pakanka menui visiškai suprasti; kad formalieji garsų, įvaizdžių, tūrių, temų ar gestų santykiai ir yra visa estetinės jėgos paslaptis. Visur kitur (ir, kaip minėjau, daugeliu atvejų tarp mūsų) meną gaubia kitoks kalbėjimas: šio kalbėjimo terminai ir sąvokos išvedami iš kultūros interesų, kuriems menas tarnauja, kuriuos atspindi, apibūdina ar bando nuginčyti, bet kurių jis pats nesukuria. Toks kalbėjimas siekia savitą meno energiją susieti su bendrąja žmogaus patirties dinamika. „Dailininko tikslas, – rašė Matisse'as, kurį vargu ar galėtume kaltinti nuvertinus formą, – neturėtų būti suvokiamas kaip atsijęs nuo jo tapybos priemonių, ir šios tapybos priemonės turi būti tuo visapusiškesnės (nesakau – sudėtingesnės), kuo gilesnė jo mintis. Aš nesugebu atsieti to, kaip jaučiu gyvenimą, nuo to, kaip šį jausmą išreiškiu."[4]

Tai, kaip individas, ar dar svarbiau – tauta (nes žmogus – tai ne sala, o tik lašas jūroje), jaučia gyvenimą, be abejo, matyti ne tik iš meno, bet ir iš daugelio kitų sričių. Šis jausmas atsispindi tautos religijoje, moralėje, moksle, prekyboje, technologijose, politikoje, pramogose, teisėje, jis matyti net iš to, kaip tauta susitvarko savo kasdienį praktinį gyvenimą. Kalba apie meną, kuri nėra vien tiktai techniška ar sudvasintai techniška – taigi didesnioji kalbos apie meną dalis, – siekia pateikti meną šių kitų žmogaus valios išraiškų kontekste kaip vieną iš kolektyviai palaikomų patirties modelių. Lygiai kaip ir seksualinė aistra ar sąlytis su šventybe –

dar dvi temos, kuriomis sunku, bet vis dėlto būtina kalbėti, – susidūrimas su estetiniais objektais neturėtų būti paliktas plūduriuoti neskaidrus ir hermetiškas, aplenkiamas bendro visuomeninio gyvenimo kurso. Šiuos dalykus būtinai reikia asimiliuoti.

Be visa kita, tai reiškia, kad bet kurioje visuomenėje meno apibrėžimas niekada nėra vien tiktai intraestetinis ir išties retai kada būna toks marginalus. Pagrindinė problema, keliama grynojo estetinės jėgos reiškinio (kad ir kokia forma jis reikštųsi, kad ir kokių įgūdžių rezultatas būtų), – kokią vietą jam rasti tarp kitų visuomeninės veiklos būdų, kaip jį įausti į tam tikro gyvenimo modelio audinį. Ši meno vietos paieška, meno objektų kultūrinis įprasminimas, visada yra vietinis reikalas: paprasčiausiai tai, kas vadinama menu klasikinėje Kinijoje ar klasikiniame islame; tai, kas laikoma menu Šiaurės Amerikos pietvakarių indėnų pueble ar Naujosios Gvinėjos plokščiakalnyje, nėra tas pats dalykas, kad ir kokios universalios būtų emocinę galią aktualizuojančios būdingosios meno ypatybės (visiškai netrokštu jų paneigti). Skirtingų tautų dvasinių tikėjimų, klasifikacinių sistemų ar gimininių santvarkų – ir ne tik tiesioginių jų išraiškų, bet ir jų skatinamų bei atspindimų gyvenimo pasaulyje būdų – įvairovė, kurią jau tikisi atrasti antropologai, taip pat būdinga ir tų tautų būgnų muzikai, medžio raižybai, apeiginėms giesmėms bei šokiams.

Daugelis ne Vakarų meno ir ypač vadinamojo „primityvaus meno" tyrinėtojų nepajėgia šito suvokti, ir todėl dažnai girdime juos aiškinant, kad tokių kultūrų žmonės apie meną nekalba arba kalba labai nedaug, – kad jie tiesiog tylomis lipdo skulptūras, dainuoja, audžia ar veikia ką nors kita, nesidalydami savo profesine patirtimi. Bet iš tiesų tai reiškia, jog jie nekalba apie meną taip, kaip apie jį kalba – ar norėtų, kad jie kalbėtų – stebėtojas, neaptaria jo formaliųjų savybių, simbolinio turinio, emocinių verčių ar stilistinių ypatybių; tokių kultūrų žmonės apie meną kalba lakoniškai, paslaptingai, – taip, tarsi visiškai nesitikėtų, kad kas nors juos supras.

Be abejo, jie kalba apie meną, lygiai kaip ir apie bet kokį kitą jų gyvenime pasitaikantį įspūdingą, jaudinantį ar verčiantį susimąstyti dalyką, – jie kalba, kaip reikėtų su juo elgtis, kam jis priklauso,

kada jis atliekamas, kas jį atlieka ar sukuria, koks jo vaidmuo vienoje ar kitoje veikloje, į ką jį galima iškeisti, kaip jis vadinamas, kaip jis prasidėjo, ir taip toliau, ir panašiai. Bet šie samprotavimai paprastai laikomi kalbomis ne apie meną, bet apie ką nors kita – kasdienį gyvenimą, mitus, prekybą ar dar ką. Žmogus, galbūt nenutuokiantis, kas jam patinka, bet žinantis, kas yra menas, mano, kad tivas, aklai siuvantis rafiją prie dar nedažytos medžiagos (jis net nežvilgteli į audeklą, kol darbas visiškai nebaigtas) ir sakantis Paului Bohannanui: „Jei raštas nepavyks, parduosiu audeklą ibui; jei išeis, pasiliksiu sau; o jei piešinys bus nepaprastai gražus, atiduosiu audeklą savo uošvei", visiškai neaptaria savo darbo, o tik dėsto savo tam tikras visuomenines nuostatas.[5] Vakarų estetikos požiūris į meną (kuris, kaip mums primena Kristelleris, atsirado tik XVIII amžiaus viduryje kartu su keistoka mūsų vartojama „dailiųjų menų" [*the fine arts*] sąvoka) ir, tiesą pasakius, bet kurio ankstesnio formalizmo santykis su menu net neleidžia mums pamatyti, kad esama faktų, iš kurių galėtų išsiplėtoti lyginamasis meno supratimas. Tad mums lieka (kaip seniau nutikdavo tiriant totemizmą, kastas ar nuotakos kraitį ir tebenutinka imantis struktūralistinių tyrimų) tiktai eksternalizuota reiškinio samprata – reiškinio, atrodytų, intensyviai tyrinėjamo, bet iš tiesų pasiliekančio už mūsų matymo ribų.

Mat Matisse'as, nėra ko stebėtis, buvo teisus: negalima atskirti meno priemonių nuo jį įkvepiančios gyvenimo pajautos ir neįmanoma suprasti estetinių objektų kaip grynųjų formų sampynos, kaip ir neįmanoma suvokti kalbos kaip sintaksinių variacijų parado ar mito kaip struktūrinių transformacijų rinkinio. Paimkime tokį akivaizdžiai transkultūrinį ir abstraktų dalyką kaip linija ir išanalizuokime, ką ji reiškia nuostabiai Roberto Fariso Thompsono aprašytai jorubų skulptūrai.[6] Pasak Thompsono, jorubų drožėjams ypač rūpi linijos tikslumas, labai aiški linija; į tai kreipia dėmesį ir drožėjų darbo vertintojai. Todėl jorubai turi labai smulkų ir gausų linijos ypatybių žodyną; šie žodžiai vartojami kasdienėje kalboje ir jais apibūdinamas daug platesnis nei skulptūra dalykų spektras. Linijas jorubai išrėžia ne tik savo skulptūrose, puoduose ir panašiuose daiktuose – linijomis jie išraižo ir savo

veidą. Įvairaus gylio, ilgio bei krypties linijos, įpjautos jų skruostuose ir paliktos užsiranduoti, rodo jorubo kilmę bei statusą ir yra žavėjimo priemonė. Be to, skulptoriaus terminologija lygiai tokia pati kaip ir randų specialisto: „įpjovos" skiriamos nuo „rėžių", o „įsmeigimai" ar „įdrėskimai" nuo „atvirų plyšių". Bet ir tai dar ne viskas. Liniją jorubai sieja su civilizacija – „ši šalis tapo civilizuota" pažodžiui jorubų kalba skamba taip: „ant šios žemės veido yra linijų". Thompsonas tęsia:

„Civilizacija" jorubams yra *ilàjú* – veidas su linijų žymėmis. Tas pats veiksmažodis, kuris civilizuoja veidą, pažymėdamas jį miestietišką kilmę reiškiančiomis linijomis, civilizuoja ir žemę: *ó ṣá kẹ́kẹ́*; *ó sáko* („jis raižo [randų] žymes"; „jis išrauna krūmus"). Jorubų veiduose žymes atveriantis veiksmažodis atveria ir kelius, nubrėžia miškų ribas: *ó làǹọn*; *ó là ààlà*; *ó lapa* („jis iškirto naują kelią"; „jis pažymėjo naują ribą", „jis praskynė naują taką"). Iš tiesų pagrindinis veiksmažodis (*là*), reiškiantis randavimą, turi daugybę asociacijų su siekiu sutvarkyti gamtoje esančią netvarką pagal žmogiškąjį modelį: medienos gabalas, žmogaus veidas, miškas – visa tai yra „atveriama"... ir leidžiama prasiskverbti substancijos vidinės ypatybės švytėjimui.[7]

Taigi didžiulis jorubų drožėjų dėmesys linijai (ir tam tikrų tipų linijoms) kyla iš to, kas yra daugiau nei atsietas žavėjimasis vidinėmis jos savybėmis, skulptūros technikos subtilybės ar net kokia nors apibendrinta kultūros samprata, kurią būtų galima išskirti kaip čiabuvių estetiką. Jis išauga iš viso jų gyvenimo formuojamo ypatingo jautrumo – tokio jautrumo, kuris leidžia pamatyti, kad daiktų reikšmė – tai žmogaus ant jų paliekami randai.

Tad suvokimas, kad studijuoti meno formas reiškia tirti jautrumą, kad toks jautrumas – iš esmės kolektyvinis darinys ir kad jo pamatai tokie platūs ir gilūs kaip pats visuomeninis gyvenimas, ne tik prieštarauja požiūriui, jog estetinė galia – tai amato teikiamos naudos išaukštinimas. Jis taip pat prieštarauja vadinamajam funkcionalistiniam požiūriui, kuris dažnai būdavo priešpriešinamas pirmajam, – t. y. meno kūrinių laikymui sudėtingais mechanizmais, skirtais visuomeniniams santykiams spręsti, visuomenės taisyklėms palaikyti bei vertėms didinti. Nieko ypatinga nenutiktų jorubų visuomenei, jei drožėjai nustotų rūpinęsi linijos grakštumu ar net, drįsčiau manyti, išvis liautųsi drožinėję. Dėl to

visuomenė, be abejo, nesubyrėtų. Tik kai kurie jorubų jaučiami dalykai liktų neišsakyti – ir turbūt po kiek laiko net nebebūtų jaučiami – ir gyvenimas šiai visuomenei taptų pilkesnis. Žinoma, bet kas gali padėti visuomenei funkcionuoti, taip pat ir tapyba bei skulptūra, kaip ir bet kas gali prisidėti prie jos skilimo. Bet esminė meno ir kolektyvinio gyvenimo sąsaja glūdi ne tokioje instrumentinėje, o semiotinėje plotmėje. Spalvingi Matisse'o brūkštelėjimai (taip jis pats juos vadino) ir jorubų linijų kompozicijos neišaukština, nebent tik tarp kitko, jokios visuomeninės struktūros ir neprisideda prie jokių naudingų doktrinų plėtojimo. Jie materializuoja patyrimo būdą, leidžia tam tikram mąstymo tipui išsiskleisti daiktų pasaulyje, kuriame žmonės galėtų jį išvysti.

Semiotinę sistemą (kurią teoriniams tikslams esame linkę vadinti estetika) sudarantys ženklai ar ženklų elementai (Matisse'o geltona, jorubų rėžis) su visuomene, kurioje randami, susiję idėjiškai – ne mechaniškai. Kaip sakė Robertas Goldwateris, tai – pirminiai dokumentai: ne iliustracijos jau galiojančių koncepcijų, o pačios koncepcijos, siekiančios – arba kurioms žmonės siekia – rasti reikšmingą vietą kitų, taip pat pirminių, dokumentų repertuare.[8]

Kad išskleistume šį požiūrį ir išsklaidytume intelektualinę ar literatūrinę aurą, iš pažiūros gaubiančią tokius žodžius kaip „idėjinis" ir „koncepcija", trumpai panagrinėkime vieną iš kelių kitų darbų apie gentinį meną, kuriame gana daug dėmesio skiriama semiotikai rūpimiems dalykams ir kuris vis dėlto nepavirsta formulių labirintu, – Anthony Forge'o atliktą Naujosios Gvinėjos abelamų keturspalvės plokštuminės tapybos analizę.[9] Ant lygių sagopalmės lapų lakštų grupelė žmonių pripiešia, anot Forge'o, „ištisus plotus piešinių". Visa tai daroma vienokių ar kitokių kultinių apeigų metu. Šio proceso smulkmenos pateikiamos Forge'o tyrimuose. Tačiau iškart dėmesį patraukia tai, jog abelamų piešinius, nors ir įvairuojančius nuo akivaizdžiai figūratyvių iki visiškai abstrakčių (ši skirtis abelamams neturi jokios reikšmės, mat jų tapyba retorinė, o ne deskriptyvinė), dažniausiai su platesniu jų patirties pasauliu sieja kone neišvengiamai įkyriai pasikartojantis motyvas – smailėjantis ovalas, reprezentuojantis moters pilvą ir net vadinamas moters pilvu. Ši reprezentacija, be abejo, yra bent

jau šiek tiek ikoniška. Bet sąsajos galia abelamams kyla ne tiek iš ikoniškumo (vargu ar labai puoselėjamo), kiek iš to, jog tapymas jiems leidžia spalvų ir formų kalba (pati linija, kaip estetinis elementas, čia vargu ar egzistuoja, o štai dažas turi maginę jėgą) išreikšti savo stipriausią, skirtingais būdais darbe, per ritualus ar buityje parodomą susirūpinimą prigimtiniu moters kūrybingumu.

Visą abelamų kultūrą persmelkia susidomėjimas skirtumu tarp moters kūrybingumo, abelamų laikomo prieškultūriniu (t. y. moters fizinės būties rezultatu) – taigi pirminiu, ir vyro kūrybingumo, laikomo kultūriniu (priklausomu nuo vyro sugebėjimo įgyti per ritualą antgamtinių galių) – taigi išvestiniu. Moterys sukūrė augmeniją ir atrado batatus, kuriais dabar maitinasi vyrai. Moterys pirmos susitiko antgamtinius gyvius ir tapo jų meilužėmis, kol vyrai įtarę apie tai nesužinojo ir nepaskyrė antgamtinėms būtybėms, dabar pavirtusioms medžio drožiniais, savo apeigų. Na ir, žinoma, moterys iš savo išsipūtusių pilvų gimdo vyrus. Taigi vyro galia, priklausoma nuo ritualo, kuris dabar pavydžiai slepiamas nuo moterų, yra apgaubta biologinės moters galios; ir piešiniai, pičpilniai raudonų, geltonų, baltų bei juodų ovalų (Forge'as rado vienuolika ovalų viename mažučiame, praktiškai vien iš jų sukomponuotame piešinėlyje), kaip mes sakytume, „pasakoja apie" šį įspūdingą faktą.

Tiesa, apie tai jie pasakoja tiesiogiai, o ne iliustratyviai. Taip pat būtų galima teigti, jog ritualai, mitai, šeimyninio gyvenimo sankloda ar darbo pasidalijimas įgyvendina piešinyje išrutuliotas koncepcijas; lygiai kaip ir tvirtinti, kad piešinys atspindi visuomeninį gyvenimą grindžiančias sampratas. Visi šie dalykai paženklinti suvokimo, kad kultūra užsimezga gamtos įsčiose, kaip žmogus – moters pilve; ir visi šie dalykai skirtingais balsais byloja apie tai. Kaip ir linijos, išrėžtos jorubų skulptūrose, spalvoti ovalai abelamų piešiniuose reikšmingi dėl to, kad leidžia patirti tą ypatingą jautrumą, prie kurio kūrimo jie patys prisideda, – tiktai jorubams randai – civilizacijos, o abelamams spalva – galios ženklas:

Paprastai žodžiai, įvardijantys spalvą (arba tiksliau, dažą), vartojami kalbant tik apie su ritualu susijusius dalykus. Tai labai aiškiai matyti iš to, kaip abelamai klasifikuoja gamtą. Medžių rūšys klasifikuojamos ypač

smulkiai, tačiau... jos skirstomos pagal sėklų ir lapų formas. Retai medžiai skiriami pagal tai, ar jie žydintys ir kokios spalvos yra jų žiedai. Apskritai abelamai vertina tik kinrožes ir geltonas gėles – jos naudojamos [ritualinei] vyrų ir batatų puošybai. Maži žydintys bet kurios spalvos augalai jų visiškai nedomina ir laikomi paprasčiausia žole arba taku. Panašiai skirstomi ir vabzdžiai: visi, kurie kanda ir siurbia kraują, kruopščiai klasifikuojami, bet drugeliai nepriklausomai nuo jų dydžio ir spalvos sudaro vieną milžinišką klasę. Tačiau klasifikuojant paukščius spalva yra esmiškai svarbi... tik paukščiai – tai totemai, ir, priešingai nei drugeliai ar gėlės, ritualo plotmėje užima esminę vietą... Atrodytų,... spalva turi sietis su ritualu, kad būtų apibūdinama. Keturių spalvų pavadinimai... iš tikrųjų yra dažų pavadinimai. Dažas – tai esminės galios turinti substancija, ir tikriausiai nenuostabu, kad spalvų pavadinimai ribotai taikomi tiktai tiems gamtinės aplinkos elementams, kurie buvo pasirinkti ritualui...

Tai, kad abelamams spalva turi ritualinę reikšmę, matyti ir iš jų reakcijos į europiečių atvežamus daiktus. Kartais į kaimą patenka spalvotų žurnalų ir neretai iš jų išplėšti puslapiai prisegami prie demblio, esančio prie ceremonijoms skirto namo fasado cokolio... Pasirenkami ryškių spalvų puslapiai, dažniausiai maisto produktų reklamos,... [ir] nors abelamai visiškai nenutuokia, kas juose pavaizduota, mano, kad šie tokie nesuprantami ryškių spalvų puslapiai turėtų būti europiečių [šventieji piešiniai] ir dėl to turi galios.[10]

Taigi mažų mažiausiai dviejose vietose tokiems, atrodytų, savaime suprantamiems dalykams kaip linija ir spalva gyvybinės jėgos teikia šis tas daugiau nei joms būdingas patrauklumas, kad ir koks tikroviškas jis būtų. Kad ir kokių turėtume įgimtų sugebėjimų reaguoti į skulptūros subtilumą ar spalvų dramatiškumą, šios reakcijos susijusios su bendresniais, ne tokiais vienarūšiais ir gerokai turiningesniais mums rūpimais dalykais; tad ir spalvos ar linijos konstruktyvioji galia atsiskleidžia būtent per šį susidūrimą su vietine tikrove. Formos ir turinio vienovė – ten, kur ji pasitaiko ir kiek pasitaiko – tai kultūros laimėjimas, o ne filosofinė tautologija. Būtent šį laimėjimą reikės išaiškinti meno semiotikai, jeigu jai lemta atsirasti. Todėl ji turės kreipti daugiau, nei buvo įprasta, dėmesio į kalbėjimą – į tokį, kokio mes paprastai nelaikome estetiniu.

II

Dažnai į šį argumentą atsakoma, ypač kai atsako antropologai, kad visa tai gal ir tinka apibūdinant primityvias tautas, suplakančias skirtingas savo patirties sritis į vieną didelę, nereflektuojamą visumą, tačiau netaikytina labiau pažengusioms kultūroms, kuriose menas – tai atskira, dažniausiai tik savo pačios reikmių paisanti veikla. Kaip ir daugelis kitų taip lengvai nustatomų skirtumų tarp tautų, raštingumo revoliucijos padalytų į dvi stovyklas, pastarasis klaidingas abiejų stovyklų atžvilgiu: tiek dėl to, jog pernelyg nuvertinama vidinė meno dinamika (kaip turėčiau jas pavadinti?) neraštingose? visuomenėse; tiek ir dėl to, jog pernelyg pervertinamas meno autonomiškumas raštingosiose. Kol kas paliksiu nuošaly pirmąją klaidą – nuomonę, jog jorubų ar abelamų tipo meno tradicijos neturi savos dinamikos, – gal prie jos grįšiu vėliau. Dabar pabandysiu įrodyti antrojo įsitikinimo klaidingumą: glaustai apžvelgsiu dviejų skirtingų, gana pažangių estetinių praktikų – kvatročento tapybos ir islamo poezijos – jautrumo matricą.

Kalbėdamas apie italų tapybą pirmiausia remsiuosi neseniai pasirodžiusia Michaelo Baxandallo knyga *Tapyba ir patirtis XV amžiaus Italijoje (Painting and Experience in Fifteenth Century Italy)*, kurioje laikomasi lygiai tokio paties požiūrio, kokį ginu šiame darbe.[11] Baxandallas bando apibūdinti tai, ką jis vadina „laikotarpio akimi", – tai yra „atributų inventorių, kurį XV amžiaus dailininko publika [t. y. kiti dailininkai ir ‚globėjų klasė'] priskyrė tokiems kompleksiniams vaizdiniams dirgikliams kaip paveikslai"[12]. Jis tvirtina, jog paveikslas yra jautrus įvairiems proto pasitelkiamiems interpretavimo įgūdžiams – modeliams, kategorijoms, išvadoms bei analogijoms:

> Žmogaus gebėjimas skirti vienokias ar kitokias formas bei jų santykius veikia atidumą, su kuriuo stebimas paveikslas. Pavyzdžiui, jeigu žmogus įgudęs pastebėti proporcinius santykius ar skaidyti sudėtingas formas į jas sudarančias paprastąsias arba jeigu jis turi labai gausų pavadinimų rinkinį skirtingiems rudos ir raudonos spalvos niuansams įvardyti, šie įgūdžiai jam tikriausiai padės susisteminti Piero della Francescos *Apreiškimo (Annunciation)* patyrimą kitaip, nei tai padarytų žmogus, neturintis tokių gebėjimų, ir daug aiškiau, nei tai galėtų padaryti žmogus,

kurio patirtis nesuformavo paveikslui suvokti reikalingų įgūdžių. Juk akivaizdu, kad tam tikram paveikslui vienokių suvokimo įgūdžių reikia labiau nei kitokių: virtuoziškas gebėjimas klasifikuoti ištisus kreivių kanalus, kuriuo tais laikais pasižymėjo daugelis vokiečių,... nedaug kuo padėtų suvokti *Apreiškimą*. Nemaža dalis vadinamojo „skonio" priklauso nuo to, ar paveikslo reikalaujamą sugebėjimą skirti vienas formas nuo kitų atitinka žiūrovo turimi įgūdžiai.[13]

Dar svarbiau, jog šie tinkami gebėjimai, priešingai nei akies tinklainės reagavimas į židinio nuotolį, dažniausiai nei žiūrovui, nei menininkui nėra įgimti – jie atsiranda iš bendros patirties, šiuo atveju iš kvatročento laikotarpio gyvenimo patirties, iš daiktų matymo kvatročento laikotarpio žmogaus akimis:

...dalis mintinio inventoriaus, padedančio žmogui organizuoti savo regėjimo patirtį, kinta ir didelė dalis šio kintamo inventoriaus priklauso nuo kultūros ta prasme, kad ją lemia žmogaus patirčiai įtaką daranti visuomenė. Tarp šių kintamųjų yra kategorijos, leidžiančios žmogui klasifikuoti vaizdinius dirgiklius; žinios, papildančios jo tiesioginį matymą; ir pozicija, kurią jis užims matomų artefaktų atžvilgiu. Žiūrovas, stebėdamas paveikslą, turi naudotis savo matymo įgūdžiais; paprastai tik keletas jų būna tinkami konkrečiam paveikslui ir tikėtina, kad žiūrovas pasinaudos tais įgūdžiais, kuriuos itin vertina jo visuomenė. Dailininkas į visa tai reaguoja; jo žiūrovų matymo įgūdžiai turi būti jo mediumas. Kad ir kokių ypatingų profesinių įgūdžių turėtų, pats menininkas yra visuomenės, kuriai dirba, su kuria dalijasi matymo patirtimi bei įpročiais, narys.[14]

Pirma (bet, kaip ir abelamų atveju, tik pirma), reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad didžioji XV amžiaus italų tapybos dalis, be abejo, buvo religinė. Religinė buvo ne tik jos tematika, bet ir tikslai, kuriems ji buvo kuriama. Paveikslai turėjo padėti žmogui įsisąmoninti dvasinį egzistencijos matmenį; jie buvo vaizdinis kvietimas apmąstyti krikščionybės skelbiamas tiesas. Išvydęs dėmesį kaustančius Apreiškimo Švč. Mergelei Marijai, Švč. Mergelės Marijos dangun ėmimo, trijų karalių pasveikinimo, šv. Petro išsigynimo ar Kristaus Kančios vaizdus, žiūrovas turi papildyti šį vaizdą jam žinomo įvykio bei savo asmeninio santykio su paveiksle pavaizduota misterija apmąstymu. „Nes viena – nepaprastai žavėtis paveikslu, – pareiškė vienas meno dorybę ginantis dominikonų

pamokslininkas, – ir visai kas kita – iš nutapyto pasakojimo išmokti, kuo reikėtų nepaprastai žavėtis."[15]

Tiesa, santykis tarp religinių idėjų ir nutapytų įvaizdžių (manau, tai pasakytina ir apie meną apskritai) nėra paprasčiausiai aiškinamasis; paveikslai nebuvo sekmadieninės mokyklos iliustracijos. Tapytojui, arba bent jau religinių paveikslų tapytojui, rūpėjo paakinti žiūrovus apskritai susimąstyti apie pavaizduotus dalykus, o ne pateikti jiems kokį nors apmąstymo receptą, pakaitalą ar perrašą. Jo santykis, arba, tiksliau, jo paveikslų santykiai, su kitomis kultūros sritimis buvo pagrįsti abipuse sąveika, arba, pasak Baxandallo, abipusiu atsaku. Aptardamas Giovannio Bellinio *Kristaus Atsimainymą*, apibendrintą, beveik tipologišką, bet neabejotinai nuostabiai plastišką šios scenos perteikimą, Baxandallas paveikslą vadina Bellinio ir jo publikos bendradarbiavimo reliktu: „XV amžiuje *Kristaus Atsimainymo* patyrimas – tai sąveika tarp paveikslo, jo išdėstymo ant sienos ir žiūrovų protinės įsivaizdavimo veiklos – tokios veiklos, kuri buvo visiškai kitokios sanklodos bei pobūdžio nei mūsų."[16] Bellinis galėjo tikėtis žiūrovų indėlio ir taip sukomponavo savo pano, kad paskatintų šį bendradarbiavimą, o ne atvaizduotų jį. Jis siekė sukurti tokį įtaigų įvaizdį, kuris galėtų itin sujaudinti ypatingo dvasingumo žmogų. Žiūrovams nereikia to, sako Baxandallas, ką jie jau turi. Jiems reikia turiningo meno kūrinio, kuris galėtų rodyti jiems kelią, – tokio turiningo, kad, žiūrėdami į jį, jie žvelgtų giliau.

Be abejo, visos kultūrinės institucijos formavo XV amžiaus renesansinės Italijos jautrumą, kartu su tapyba išlavinusį „laikotarpio akį"; ir ne visos jos buvo religinės (kaip ir ne visi paveikslai buvo religiniai). Tikriausiai svarbiausia iš religinių institucijų reikėtų laikyti liaudies pamokslus, skirstančius į klases ir poklasius apsireiškimo įvykius bei krikščioniško mito veikėjus ir pateikiančius tinkamą nuostatą kiekvieno iš šių įvykių ar veikėjų atžvilgiu – susirūpinimą, apmąstymą, teiravimąsi, nuolankumą, savigarbą, žavėjimąsi, – taip pat siūlančius patarimus, kaip šiuos dalykus atvaizduoti. „Liaudies pamokslininkai... išlavindavo savo parapijiečių interpretacinius įgūdžius – pačius tinkamiausius XV amžiaus paveikslams atliepti."[17] Gestai buvo klasifikuojami, fizionomika –

tipizuojama, spalvos įgaudavo simbolinę reikšmę, o centrinių figūrų fizinė išvaizda būdavo apologetiškai rūpestingai aptariama. Kitas dominikonų pamokslininkas skelbė:

Klausiate, ar Mergelė Marija buvo šviesiaplaukė, ar tamsiaplaukė? Albertas Didysis teigia, kad ji nebuvo paprasčiausia tamsiaplaukė, nei paprasta raudonplaukė, nei šviesiaplaukė. Nes bet kuri iš šių spalvų savaime suteiktų jai tam tikro netobulumo. Juk dėl to žmonės sako: „Dieve, apsaugok mane nuo raudonplaukio lombardo" arba „Dieve, saugok mane nuo juodaplaukio vokiečio" ar „nuo šviesiaplaukio ispano", ar „nuo bet kokio plauko belgo". Marijos veide sumišę įvairūs gymiai, nes toks veidas gražus. Būtent todėl garsūs daktarai skelbia: jei veide sumišusios rausvos ir šviesios spalvos, geriausia jas papildyti trečia spalva – juoda. Ir vis dėlto, sako Albertas, reikia pripažinti – ji veikiau buvo tamsesnio gymio. Yra trys priežastys šitaip manyti: pirma, žydai dažniausiai būna tamsaus gymio, o ji buvo žydė; antra, yra liudininkų, jog ji buvo tamsesnio veido: šv. Lukas nupiešė tris jos paveikslus Romoje, Lorete ir Bolonėje, ir juose ji rusvaveidė; trečia, giminystės ryšiai. Sūnus paprastai panašus į motiną, ir atvirkščiai; o Kristus buvo tamsiaplaukis, taigi...[18]

Iš kitų Renesanso kultūros sričių, formavusių žvilgsnį, kuriuo XV amžiaus italai žvelgė į paveikslus, Baxandallo nuomone, būtų galima išskirti dvi itin svarbias: visuomeniškuosius (draugijoje šokamus) šokius – dar vieną (nors ir ne tokią paplitusią) meno šaką bei absoliučiai praktinę veiklą, kurią jis vadina matavimu, – kiekių, tūrių, dalių, dydžių apskaičiavimą prekybos tikslams.

Šokis tiesiogiai siejosi su paveikslo suvokimu todėl, kad, kitaip nei mūsų laikais, buvo ne tiek laikinis, kiek grafinis menas, susijęs ne tiek su muzika, kiek su reginiu – religinėmis procesijomis, gatvės maskaradais ir panašiai; tai buvo figūrų grupavimas, o ne – ar bent jau ne vien – ritmingas judėjimas. Iš esmės šokis priklausė nuo gebėjimo pastebėti subtilius raštus sudarančių statiškų figūrų psichologinę sąveiką, tam tikrą vientisą kompoziciją, bet kartu šokis ir lavino šį įgūdį, – tapytojai taip pat turėjo tokių gebėjimų ir naudojosi jais tam tikrai savo žiūrovų reakcijai sukelti. Pavyzdžiui, to meto Italijoje labai populiarus lėto žingsnio geometriškas šokis *bassa danza* buvo sudarytas iš tokių figūrų grupių kompozicijų, kokias naudojo komponuodamas *Pavasarį* (šio paveikslo kompozicijos centre, žinoma, yra gracijų šokis) ir *Veneros*

gimimą Botticellis. Anot Baxandallo, jautrumas, kurį suponavo *bassa danza*, „reikalavo žiūrovų įgudimo interpretuoti figūrų kompozicijas ir bendros beveik draminio [žmonių kūnų] komponavimo patirties; šie įgūdžiai ir patirtis leido Botticelliui bei kitiems dailininkams tikėtis, kad jų žiūrovai taip pat pasirengę interpretuoti ir nutapytas figūras"[19]. Žinodamas, jog didelė visuomenės dalis yra susipažinusi su labai stilizuotais šokiais, iš esmės sudarytais iš paskirų *tableaux vivant* serijų, tapytojas galėjo viltis tiesioginės vaizdinės savo paties figūrinių paveikslų pagavos, kuri nėra itin būdinga tokiai kultūrai kaip mūsiškė, nes mūsų šokis – tai veikiau judesys nuo vienos pozos prie kitos, o ne pozos, tarp kurių įsiterpia judesys, ir apskritai mes menkai tesuprantame nebylų gestą. „Sudėtinga liaudišką visuomenišką komponavimo meną paversti tokiu menu, kad žmonių – ne gestikuliuojančių, ne šokinėjančių, ne darančių grimasas – kompozicija galėtų sukelti stiprų... psichologinės sąveikos pojūtį: abejotina, ar mes turime tinkamų predispozicijų spontaniškai atpažinti tokias rafinuotas užuominas."[20]

Žinoma, už šios tendencijos tiek šokius, tiek paveikslus suvokti kaip kūnų komponavimo modelius, turinčius numanomą reikšmę, slypi daug plačiau visoje visuomenėje, ir ypač tarp išsilavinusių klasių, paplitusi tendencija manyti, kad tai, kaip žmonės grupuojasi vienas kito atžvilgiu, kokios yra jų pozos, kai jie vienas su kitu bendrauja, nėra atsitiktinis dalykas ir nulemiama žmonių tarpusavio santykių. Bet gilus šio matymo įpročio įsiskverbimas į visuomenės gyvenimą ir visuomenės gyvenimo įtaka šiam įpročiui geriau matyti iš kito, Baxandallo manymu, Renesanso žmogaus žvilgsnį į paveikslus formavusio dalyko – matavimo.

Autorius pastebi, kad meno istorijai labai svarbu, jog tik XIX amžiuje (jis galėjo pridurti – ir tik Vakaruose) įvairius produktus buvo pradėta tiekti standartinio tūrio tara. „Seniau talpa – statinė, maišas ar ryšulys – buvo vienetinė, ir verslo sėkmė priklausė nuo greito ir tikslaus jos turinio apskaičiavimo."[21] Tą patį galima pasakyti apie ilgius, ypač aktualius audinių prekeiviams, dalies skaičiavimą, svarbų tarpininkams, ar dydžių matavimą, be kurio neišsiversdavo matininkai. Prekyboje be šių įgūdžių buvo

neįmanoma apsieiti, ir būtent pirkliai dažniausiai užsakydavo paveikslus, o kartais netgi – kaip, sakykime, Piero della Francesca, parašęs matematinį matavimo vadovą, – patys juos tapydavo.

Bet kuriuo atveju ir tapytojai, ir jų globėjai pirkliai buvo išėję panašius mokslus – būti raštingam taip pat reiškė ir išmanyti būdus spręsti apie daiktų matmenis. Kai turėta reikalų su trimačiais objektais, šie įgūdžiai reiškė gebėjimą skaidyti netaisyklingas ir neatpažįstamas mases į taisyklingas, atpažįstamas ir todėl apskaičiuojamas sudedamąsias dalis: cilindrus, kūgius, kubus ir panašiai; kai būdavo susiduriama su dvimačiais objektais, prireikdavo panašaus gebėjimo skirstyti netolygius paviršius į vientisas plokštumas – kvadratus, apskritimus, trikampius, šešiakampius. Ši Baxandallo pateikiama ištrauka iš Piero vadovo parodo, kokį mastą įgaudavo šių įgūdžių taikymas:

Abiejų statinės dugnų skersmuo – 2 brakai, per plačiausią vietą statinės skersmuo yra 2 ¼ brako, o per vidurį tarp plačiausios vietos ir statinės dugno skersmuo – 2 ⅔ brako. Statinės ilgis – 2 brakai. Koks jos tūris?

Statinė primena du kūgius nupjautais galais. Pakelkime kvadratu dugno skersmenį: 2 x 2 = 4. Dabar pakelkime kvadratu tarpinį skersmenį 2 ⅔ x 2 ⅔ = 4 $^{76}/_{81}$. Sudėkime atsakymus ir gausime 8 $^{76}/_{81}$. Padauginkime: 2 x 2 ⅔ = 4 $^{4}/_{9}$. Pridėkime šį skaičių prie 8 $^{76}/_{81}$ ir gausime 13 $^{31}/_{81}$. Padalykime iš 3 ir gausime 4 $^{112}/_{243}$... Dabar pakėlę kvadratu 2 ¼ [gausime] 5 $^{1}/_{16}$. Šį skaičių pridėkite prie tarpinio statinės skersmens, pakelto kvadratu: 5 $^{1}/_{16}$ + 4 $^{76}/_{81}$ = 10 $^{1}/_{129}$. Padauginkite 2 ⅔ x 2 ¼ = 5. Pridėję šį skaičių prie prieš tai gautos sumos gausite 15 $^{1}/_{129}$. Padalykite iš 3 ir gausite 5 ir $^{1}/_{3888}$. Pridėkite šį skaičių prie pirmojo rezultato... ir gausite 9 $^{1792}/_{3888}$. Padauginkite tai iš 11 ir padalykite iš 14 [tai yra padauginkite iš $^{11}/_{4}$] – galutinis atsakymas bus 7 $^{23600}/_{54432}$. Toks yra statinės tūris.[22]

Tai, pasak Baxandallo, – atskiras intelektualinis pasaulis, tačiau būtent tokiame pasaulyje gyveno išsilavinusios visuomenės klasės Venecijoje ar Florencijoje. Su tapyba ir tapybos suvokimu jį sieja ne tiek patys skaičiavimo procesai, kiek nuostata sudėtingų formų struktūras versti į paprastesnių, taisyklingesnių ir suprantamesnių formų kombinacijas. Paveiksluose vaizduojami objektai – cisternos, kolonos, mūriniai bokštai, grindiniai ir kita – buvo tų pačių matavimo meno mokančių vadovėlių pavyzdžiai. Taigi, kai Piero, vedamas savo antrojo pašaukimo, kaip dailininkas,

vaizduoja *Apreiškimą*, vykstantį tarp kolonų daugiapakopiame, priartėjančiame ir vėl nutolstančiame perudžietiškame portike, ar Madoną, įrėmintą kupoliško, pusapvalio savo pačios suknelės audeklo paviljono, jis tikisi, kad žiūrovai pamatys šias formas kaip kitų formų dalis ir todėl sugebės interpretuoti – jei pageidaujate, išmatuoti – jo paveikslus bei supras jų reikšmę:

> Prekeiviui beveik visi daiktai redukuojami į geometrines figūras, sudarančias jų netaisyklingus paviršius: javų guba į kūgį; statinė – į cilindrą ar į du sudėtus kūgius nupjautais galais; apsiaustas – į medžiagos apskritimą, galintį pavirsti kūgiu; mūrinis bokštas – į kubinį kūną, sudarytą iš suskaičiuojamo kiekio mažesnių kubinių kūnų ir... šis analitinis įprotis labai panašus į tapytojo atliekamą išvaizdos analizę. Kaip paprastas žmogus matuoja ryšulį, taip tapytojas nustato figūros proporcijas. Abiem atvejais sąmoningai bandoma netaisyklingas mases ir tuštumas paversti apskaičiuojamų geometrinių kūnų junginiais... [XV amžiaus italai] buvo įgudę elgtis su proporcijomis ir analizuoti sudėtinių kūnų tūrius bei plotus, todėl jautriai reaguodavo į tuos paveikslus, kuriuose matė panašių procesų žymes.[23]

Tad bent dalelė garsiojo Renesanso tapybos solidumo kilo ne vien iš linijiniam vaizdavimui, matematiniams dėsniams ar abiakei regai būdingų savybių.

Iš tiesų, ir tai svarbiausia, iš visų šių (ir kitų nepaminėtų) bendresnių kultūros dalykų sąveikos ir atsirado tas jautrumas, su kuriuo buvo formuojamas ir kurio buvo palaikomas kvatročento menas. (Ankstesniame savo veikale *Giotto ir oratoriai (Giotto and the Orators)* Baxandallas vaizdinės kompozicijos raidą sieja su humanistinės retorikos naracinėmis formomis, ypač su periodu; Albertis ir kiti sąmoningai sulygino retorinę periodo, sakinio, frazės ir žodžio hierarchiją su vaizdine paveikslo, kūno, detalės ir plokštumos hierarchija.[24]) Įvairių menininkų kūryba atliepė skirtingus šio jautrumo aspektus, bet ir religinių pamokslų moralizmas, ir visuomeniškųjų šokių spindesys, ir prekybinių matavimų nuovokus taikymas, ir lotyniškojo oracijos meno didybė, – visa tai kartu išties paruošdavo tapytojui pačią tikriausią tarpininkaujamąją terpę: išugdydavo jo žiūrovų gebėjimą paveiksluose įžvelgti reikšmes. Senovinis paveikslas, teigia Baxandallas (nors jis būtų galėjęs ir praleisti būdvardį „senovinis"), – tai vizualinės veiklos įrašas,

kurį turime išmokti skaityti, lygiai kaip ir kitos kultūros tekstą. „Jeigu pastebime, kad Piero della Francesca paprastai kuria paveikslus, paremtus matavimais; Fra Angelico – panašius į pamokslus; o Botticellis – primenančius šokius, šį bei tą suprantame ne tik apie pačius tapytojus, bet ir apie visuomenę, kurioje jie gyveno."[25]

Skirtingas įvairių tautų, kaip ir įvairių individų, sugebėjimas suvokti paveikslo (ar eilėraščio, melodijos, pastato, puodynės, dramos, skulptūros) reikšmes, kaip ir visi kiti vien žmogui būdingi sugebėjimai, išugdomas gerokai jį pranokstančios kolektyvinės patirties, taip pat kaip ir daug retesnis sugebėjimas pirma suteikti meno kūriniui tas reikšmes. Nedalyvaujant bendrojoje simbolinių formų sistemoje, kurią mes vadiname kultūra, neįmanoma dalyvauti paskirojoje, kurią mes vadiname menu ir kuri iš tiesų tėra tik tos bendrosios sistemos dalis. Tad meno teorija kartu yra ir kultūros teorija, o ne kokia nors autonominė veikla. Ir jei esama semiotinės meno teorijos, ji turėtų stebėti ženklų gyvenimą visuomenėje, o ne išgalvotame dualybių, transformacijų, paralelių ir atitikmenų pasaulyje.

III

Vargu ar kas geriau nei islamo poeto pavyzdys galėtų iliustruoti faktą, jog menininkas dirba su jo amatą gerokai pranokstančių semiotinių sistemų ženklais. Eiles kuriančiam musulmonui kultūrinės realijos jo intencijų atžvilgiu tokios pačios objektyvios kaip akmuo ar lietus, – jos nėra nei mažiau esmiškos dėl to, kad yra nemedžiagiškos, nei lengviau įveikiamos dėl to, kad sukurtos žmogaus. Musulmonų poetas kuria, ir visados kūrė, tokiame kontekste, kuriame jo meno instrumentas – kalba – užima ypatingą, iškilią padėtį ir turi tokią pačią išskirtinę bei paslaptingą reikšmę kaip abelamų dažai. Viskas nuo metafizikos iki morfologijos, nuo Šventraščio iki kaligrafijos, nuo viešojo deklamavimo modelių iki kasdienio pokalbio stiliaus, – visa tai kartu verčia kalbą ir kalbėjimą vertinti kaip gal ir ne unikalią, bet bent jau tikrai išskirtinę reikšmę žmonijos istorijoje turintį dalyką. Islamo pasaulyje poeto

vaidmens besiimantis žmogus prekiauja, ir ne visai teisėtai, savo kultūros moraliniais pagrindais.

Pirmiausia būtinai turime apsibrėžti tyrimų objektą, kad bent šiek tiek išskleistume savo mintį. Neketinu apžvelgti visos poezijos raidos nuo Pranašo knygos, norėčiau tiktai pateikti keletą bendrų ir gana nesistemingų pastabų apie poezijos padėtį tradicinėje islamo visuomenėje – tiksliau, apie populiariosios sakytinės Maroko arabų poezijos vietą. Manau, kad poezijos ir pagrindinių musulmonų kultūros impulsų tarpusavio santykis yra daugmaž toks pats visur, ir buvo toks nuo pat pradžių. Tačiau užuot bandęs tai įrodyti, aš laikysiu tai savaime suprantama ir remdamasis šia savita medžiaga pamėginsiu žengti toliau ir apibūdinti šio neaiškaus ir sudėtingo santykio prigimtį.

Šitaip žvelgdami matome, jog šią problemą būtų galima sieti su trimis aspektais ir jais aptarti rūpimą klausimą. Pirma, kaip ir visais kitais su islamu susijusiais atvejais, turime paisyti savitos Korano, „vienintelio islamo stebuklo", prigimties bei statuso. Antra, mums svarbus poezijos atlikimo kontekstas: poezija, kaip gyvai atliekamas dalykas, – tai kiek literatūrinis, tiek ir muzikinis bei draminis menas. Trečias, sunkiausiai trumpai apibrėžiamas aspektas – bendroji tarpasmeninio bendravimo marokiečių visuomenėje prigimtis – ją vadinsiu agonistine. Visi kartu šie aspektai paverčia poeziją tam tikru paradigminiu kalbėjimo aktu, šnekos archetipu, kuriam atskleisti prireiktų, jei išvis įmanoma šitai pasiekti, išsamios musulmonų kultūros analizės.

Tačiau, kaip minėjau, kad ir ką norėtume išsiaiškinti, pradėti visada turime nuo Korano. Koranas (reiškiantis ne „testamentą", „mokymą" ar „knygą", o „deklamavimą") nuo kitų pagrindinių pasaulyje esančių šventraščių skiriasi tuo, kad jį sudaro ne pranašų ar mokinių liudijimai apie Dievą, o tiesioginė Jo kalba – Alacho skiemenys, žodžiai ir sakiniai. Kaip ir Alachas, Koranas yra amžinas, nesukurtas; jis – vienas Dievo atributų, kaip Gailestingumas ar Visagalybė, o ne Jo kūrinys, kaip žmogus ar žemė. Korano metafizika paini ir nenuosekli, nes susijusi su Alacho žodžių vertimu į arabų kalbą, mat Koranas – tai rimuota arabų proza perteiktos amžinojo teksto – Gerai Saugomos Lentelės – ištraukos, kurias

per daugelį metų, be jokios specialios tvarkos, vieną po kitos Gabrielius padiktavo Mahometui, o Mahometas savo ruožtu – savo pasekėjams, vadinamiesiems Korano deklamuotojams; šie šventuosius tekstus įsiminė ir paskleidė visai bendruomenei, kurios narių kasdien kartojami, jie tebėra gyvi. Tiesa, svarbiausia šiuo atveju tai, kad bet kuris, giedantis Korano eiles, – Gabrielius, Mahometas, Korano deklamuotojas ar paprastas musulmonas, tryliką amžių nutolęs nuo savo pirmtakų, – gieda Dievo žodžius, o ne žodžius apie Jį, vadinasi, gieda patį Dievą, kadangi šie žodžiai yra Jo esmė. Koranas, pasak Marshallo Hodgsono, – tai ne traktatas ar faktų bei normų sąvadas, o įvykis, aktas:

> Jis nebuvo sukurtas žinioms ar net įkvėpimui semtis – jis turi būti deklamuojamas kaip įsipareigojimo garbinti Dievą aktas... *Qur'ân* yra ne tam, kad būtų atidžiai skaitomas, tai – priemonė Dievui garbinti; jis neturi būti priimamas pasyviai – jį reikia sakyti mintinai, kad sakytojas kaskart vėl sau pačiam jį patvirtintų: apreiškimas atnaujinamas kaskart, kai vienas tikinčiųjų, garbindamas Dievą, dar kartą iš naujo išgyvena [t. y. dar kartą ištaria] Korano tiesas.[26]

Šitoks žvilgsnis į Koraną implikuoja keletą dalykų (tarkim, kad krikščionybėje Koraną labiausiai atitiktų ne Biblija, o Kristus), bet mūsų analizei svarbiausia, kad šventojo rašto kalba – arabų kalba, kuria buvo šnekama VII amžiaus Mekoje, – skirtingai nei graikų, aramėjų, pali ar sanskritas, pati yra šventas objektas, o ne vien priemonė dieviškajam žodžiui skelbti. Net individualus Korano ar jo dalių deklamavimas laikomas nesukurta, amžina esatimi – tai sunku suprasti tikinčiajam dieviškaisiais asmenimis, bet islamo pasekėjui, tikinčiam dieviškąja retorika, tai reiškia, kad kalba šventa tiek, kiek panaši į Dievo žodžius. Vienas šitokio požiūrio padarinių – garsioji arabiškai kalbančių žmonių kalbinė šizofrenija: greta vienos ar kitos nerašytinės liaudies, vadinamosios „vulgariosios" (*'āmmīya*), arba „bendrinės" (*dārija*), kalbos, laikomos nepajėgia perteikti rimtų tiesų, išlieka „klasikinė" (*muḍāri*), arba „grynoji" (*fuṣḥā*), rašytinė arabų kalba, kurią kiek įmanoma stengiamasi pateikti kaip grynai Korano kalbą ir kuri retai vartojama su ritualu nesusijusiuose kontekstuose. Kitas padarinys – labai dviprasmiškas statusas tų, kurie norėtų imtis žodinės kūrybos,

ypač pasaulietiniams tikslams. Jie naudojasi Dievo kalba savo tikslams, o tai – gal ir ne visai, bet bent jau beveik šventvagystė; tačiau kartu jie rodo neprilygstamą Dievo žodžio galią, taigi gal ir ne absoliutų pamaldumą, bet bent kažką labai jam artima. Poezija (su kuria varžytis gali tik architektūra), balansuojanti ant tikrų tikriausios šventvagystės ribos, islamo civilizacijoje, ypač arabiškai kalbančioje jos dalyje, tapo svarbiausiu dailiuoju menu.

Šią Korano arabų kalbos, kaip pavyzdinės kalbos, modelio, pagal kurį nuolatos taisoma reali kasdienė žmonių šneka, sampratą sutvirtina visa tradicinio musulmonų gyvenimo sankloda. Beveik visi berniukai (pastaruoju metu ir daugelis mergaičių) lanko pratybų mokyklą, kurioje jie išmoksta deklamuoti ir įsimena Korano eiles. Jeigu mokinys mokosi uoliai ir stropiai, gali išmokti mintinai visus 6200 posmų ir tapti *ḥafīẓu*, „atmenančiuoju", šitaip pelnydamas savo tėvams garbę; o jeigu, kaip dažnai nutinka, jaunuolis nėra toks uolus Korano adeptas, bent jau išmoksta sakyti maldas, galabyti viščiukus ir tinkamai elgtis per mišias. Jeigu mokinys itin pamaldus, gali netgi įstoti į aukštąją mokyklą kokiame nors didesniame mieste, pavyzdžiui, Fese ar Marakeše, ir siekti suvokti tikslesnę įsimintų dalykų prasmę. Tiesa, ar žmogus palieka mokyklą tik miglotai suvokdamas saujelę Korano posmų, ar puikiai išmanydamas bei suprasdamas visą tekstą, bet kuriuo atveju visuomet labiausiai pabrėžiamas deklamavimas ir tam būtinas teksto mokymasis mintinai. Hodgsono pastabos apie viduramžių islamą – kad visi teiginiai buvo suprantami kaip teisingi arba klaidingi; kad visų teisingų teiginių suma, Korano (kuriame, bent jau kaip numanoma, jie visi sudėti) išspinduliuojama nekintama tiesų visuma, yra žinojimas ir kad žinojimą galima pasiekti mintinai mokantis frazes, kuriomis jis išreiškiamas, – galėtų būti taikomos ir didesnei šiandieninio Maroko daliai, kur tikėjimas, nors ir susilpnėjęs, vis dar dega deklamuojamosios tiesos aistra.[27]

Dėl tokių pažiūrų ir tokio mokymosi Korano bei kitų klasikinių veikalų eilutės įsiterpia į kasdienį gyvenimą. Ne tik išskirtinai religiniai kontekstai – kasdienės maldos, penktadienio pamaldos, mečetėse sakomi pamokslai, mistinėse brolijose giedami rožančiaus giedojimai, specialiomis progomis, pavyzdžiui, per ramadaną,

deklamuojama visa knyga ar per laidotuves, vestuves ir apipjaustymo ceremonijas cituojami atskiri posmai, – bet paprastas kasdienis pašnekesys taip persmelktas Korano formuluočių, kad net žemiškiausios temos įgauna dievišką perspektyvą. Svarbiausios viešosios kalbos – pavyzdžiui, valdovų – sakomos tokia klasikine arabų kalba, kad dauguma klausytojų labai miglotai jas tesupranta. Arabų laikraščiai, žurnalai ir knygos taip pat parašyti panašia kalba, tad tik nedaugelis žmonių sugeba juos skaityti. Arabizavimo sąjūdis – religinių aistrų kurstomas visuotinis poreikis dėstyti visus dalykus tik klasikine arabų kalba ir tik ją vartoti valdymo ir administravimo sistemose – tai galinga ideologinė jėga, leidžianti atsirasti nemenkam lingvistiniam politinio elito veidmainiavimui ir lemianti mažesnius ar didesnius visuomenės sambrūzdžius, kai pastarasis tampa pernelyg akivaizdus. Būtent šiame pasaulyje, kuriame kalba yra tiek pat simbolis, kiek ir tarpininkas, kalbinis stilius tampa moralės klausimu, o Dievo iškalbingumo patirtis kovoja su bendravimo poreikiu, ir gyvena sakytinės poezijos kūrėjas; ir būtent šio pasaulio giesmių ir ištarų ritmų pajauta jis naudojasi, kaip Piero della Francesca naudojasi to meto Italijos maišų ir statinių matavimais. „Aš įsiminiau Koraną, – pasakė vienas tokių poetų, labai stengdamasis išaiškinti savo meną. – Tada iš mano atminties dingo eilės ir liko vien žodžiai."

Eiles jis pamiršo per trijų dienų meditacijas prie šventojo, garsėjančio kaip poetų įkvėpėjas, kapo, bet jis prisimena žodžius jų deklamavimo kontekste. Mat šioje kultūroje poezija nėra pirma sukuriama, o po to deklamuojama – ji kuriama deklamuojant, eilės dedamos dainuojant viešoje vietoje.

Dažniausiai tai vyksta lempos šviesoje priešais vestuves keliančiųjų ar apipjaustymą švenčiančiųjų namus. Poetas, tiesus lyg medis, stovi apšviestos vietos viduryje, o iš abiejų pusių jį supantys padėjėjai muša tambūrinus. Vyrai žiūrovai tupi tiesiai priešais poetą. Kartkartėm kuris nors pakyla ir užkiša už atlikėjo turbano šiek tiek grynųjų. O moterys arba atsargiai žvilgčioja pro aplinkinių namų langus, arba tamsoje stebi sceną nuo savo namų stogų. Už poeto išsirikiuoja dvi šonu šokančių vyrų eilės. Šokėjai vienas kitam ant pečių uždeda rankas ir žingtelėdami porą žingsnelių

kairėn, o po to – porą dešinėn linguoja galvas. Posmas po posmo, pritariamas tambūrinų, metaliniu, raudančiu falcetu poetas dainuoja savo kūrinį. Priedainį, dažniausiai nekintamą ir tik bendrais bruožais susijusį su eilių tekstu, kartu su poetu dainuoja jo padėjėjai. O šokėjai pagyvina vaizdą staigiu keistu ritmingu stūgavimu.

Žinoma, islamo poetui tekstas nėra, kaip garsiems Alberto Lordo jugoslavams, grynai vaizduotės vaisius – jis konstruoja tekstą molekulė po molekulės, dėlioja po dalelytę iš riboto nusistovėjusių formulių skaičiaus, tarsi atliktų kokį meniską Markovo procesą. Kai kurie šių šablonų yra teminiai: mirties neišvengiamumas („net jei gyventum ant maldos demblio"); moterų nepatikimumas („tepadeda tau Dievas, o meiluži, paklūstantis savo akims"); aistros beprasmiškumas („tiek daug žmonių nukeliavo į kapus, nes liepsnojo liepsna"); religinio išsilavinimo tuštybė („kur tas mokslinčius, sugebantis baltai nudažyti orą?"). Kai kurie – figūratyviniai: mergaitės kaip sodai, turtas kaip audeklas, patirtis kaip turgus, išmintis kaip kelionė, meilė kaip brangakmenis, poetai kaip žirgai. O kai kurie – formalūs: griežtos, mechaniškos rimo, metro, eiliavimo ir strofikos schemos. Dainavimas, tambūrinai, šokantys vyrai, žanro reikalavimai ir žiūrovai, pritariamai šūkčiojantys ar paniekinamai nušvilpiantys, kai šie elementai dera arba nedera tarpusavyje, – visa tai sudaro vientisą visumą, nuo kurios eilėraštis yra neatsiejamas, lygiai kaip Koranas neatsiejamas nuo deklamavimo. Tai irgi yra įvykis, aktas – visada naujas, nuolatos atnaujinamas.

Be to, individai, ar bent jau daugelis jų, į kasdienę savo šneką įpina ne tik Korano, bet ir sakytinės poezijos eilutes, posmus, tropus bei priminimus, kartais paimtus iš kokio nors konkretaus eilėraščio ar poeto, kurio kūrybą jie išmano, o kartais – iš bendro poezijos lobyno, nors ir didelio, bet, kaip minėjau, apriboto gana apibrėžtų šablonų. Tad šia prasme gana plačiai ir reguliariai, ypač kaimuose ar miestų prastuomenei, atliekama poezija, kaip visuma, suformuoja savo pačios „deklamacijos" meną, dar vieną, gal ne tokį egzaltuotą, bet nebūtinai mažiau vertingą įsimintinų tiesų rinkinį: geismas – tai nepagydoma liga, o moterys – tik apgaulingas vaistas; kova – tai visuomenės pagrindas, o atkaklumas – didžiausia vertybė; garbė – tai veiklos šaltinis, o bėgimas nuo

pasaulio – moralinis veidmainiavimas; malonumas – tai pražydęs gyvenimo žiedas, o mirtis – malonumo pabaiga. Tiesą sakant, pats žodis, įvardijantis poeziją, – *š'ir* – reiškia „žinojimą", ir, nors joks musulmonas tiesiai ir atvirai šitaip nepareikštų, šis žinojimas yra tam tikra pasaulietiška atsvara pačiam Apreiškimui, žemiškos pastabos jo paraštėse. Iš Korano musulmonai sužino šventaisiais žodžiais išdėstytus faktus apie Dievą bei žmogaus pareigas Jam, o iš poezijos jie išgirsta apie žmogų ir ką reiškia juo būti.

Poezijos spektakliškumas, jos – kaip kolektyvinio kalbėjimo akto – pobūdis tik sutvirtina jos ypatybę būti tarp, vidury – pusiau ritualinė giesmė, pusiau paprasta šneka, – nes jos formalioji, pusiau liturginė plotmė daro ją panašią į Korano giedojimą, o retorinė, pusiau socialinė – į kasdienę kalbą. Kaip minėjau, šiame darbe negalime bent kiek konkrečiau aprašyti bendro tarpasmeninių marokiečių santykių tono; galime tik teigti (ir tikėtis, kad skaitytojai patikės), jog visų pirma marokiečių santykiai yra kovingi, jog čia nuolatos išbandoma individų, kovojančių, kad pasiektų tai, ko trokšta, apgintų tai, ką turi, ir atgautų tai, ką praradę, valia. Tai taip paveikė marokiečių kalbą, kad net per pačius nereikšmingiausius pokalbius yra kabinėjamasi prie žodžių, kaktomuša susiduria keiksmai, pažadai, melai, atsiprašymai, maldavimai, įsakymai, priežodžiai, argumentai, analogijos, citatos, grasinimai, išsisukinėjimai, pataikavimai, – visa tai ne tik leidžia pervertinti žodinį iškalbingumą, bet ir paverčia retoriką tiesiogine prievartine jėga: *'andu klām* – „jis turi žodžius, kalbą, aforizmus, iškalbą" – taip pat (ir ne vien perkeltine prasme) reiškia „jis turi galią, įtaką, svorį, valdžią".

Ši agonistinė dvasia persmelkia visus poetinius kontekstus. Šis nusiteikimas matyti ne tik iš poeto ištarų argumentuojamojo turinio – miestiečių paviršutiniškumo, pirklių niekšiškumo, moterų klastingumo, turtuolių gobšumo, politikų nepatikimumo ir moralistų veidmainiškumo kritikos, – bet ir iš tiesioginių poeto taikinių, dažniausiai dalyvaujančių ir besiklausančių eilių deklamavimo. Štai kaip į akis sukritikuojamas ir iš kaimo išgujamas vietinis Korano mokytojas, apkaltinęs nuodėmingumu vestuves (ir jose dainuojamą poeziją)[28]:

Pažiūrėkit, kiek gėdingų dalykų pridarė mokytojas;
Jis savo darbu siekė prisikimšti kišenes.
Jis godus ir savanaudis.
Dieve, koks kilo sąmyšis.
Duokit jam pinigų ir sakykit „dink iš čia";
„Kimšk katės, o po to ir šuns mėsą".

• • •

Jie sužinojo, kad mokytojas moka
tik keturis Korano skyrius [čia paneigiamas jo teiginys, neva jis mintinai išmokęs visą tekstą].
Jei jis mokėtų Koraną mintinai ir galėtų vadintis mokslo vyru,
Jis taip neskubėtų sakydamas maldas.
Mokytojo širdyje slepiasi blogos mintys.
Juk net maldos vidury jo mintys sukasi apie mergaites;
jei galėtų, kokią ir susigautų.

Ne mažiau kliūva ir godžiam šeimininkui:

Tas, kuris godus ir silpnas, tiesiog tupi
ir nedrįsta žodžio pratarti.

• • •

Atėjusieji papietauti pasijuto lyg kalėjime
[toks prastas buvo maistas],
Žmonės visą naktį liko alkani ir nepatenkinti.

• • •

Šeimininko žmona visą vakarą darė, ką norėjo,
Dieve, ji net nenorėjo keltis ir paruošti kavos.

Seniau draugu buvęs gydytojas, su kuriuo poetas susipyko, „apdovanojamas" trisdešimčia į šias panašių eilučių:

O, gydytojui pasimaišė protas.
Jis ėjo keliu, vedančiu į galybę,
O virto pakvaišusiu išdaviku.
Jis varė šėtonišką verslą; sakė, kad jam sekėsi,
bet aš tuo netikiu.

Ir taip toliau. Poetas kritikuoja (arba jam užmokama, kad kriti-

kuotų, nes daugelis šių žodinių žmogžudysčių vykdomos pagal sutartis už pinigus) ne vien paskirus asmenis: jo taikiniu gali tapti konkuruojančių kaimų gyventojai, besivaržančios šeimos ar grupuotės, politinės partijos (vienam tokiam poetiniam dviejų partijų susirėmimui, vadovaujamam dviejų kiekvienai šaliai atstovaujančių poetų, nutraukti prireikė policijos, kai žodžiai virto smūgiais) ar net ištisos žmonių klasės – kepėjai ar valstybės tarnautojai. Pačiame savo pasirodymo vidury poetas gali pasirinkti kitą tikslinę auditoriją. Kai jis apgailauja moterų nepastovumą, jo kalba kyla aukštyn į sutemose skendinčius stogus; kai puola vyrų gašlumą, jo žvilgsnis nuslysta žemyn į prie jo kojų suklaupusią minią. Išties visas poetinis pasirodymas yra agonistinis – žiūrovai pritariamai šūkauja (ir kiša poetui pinigus) arba nepritariamai švilpia ir rėkauja, kartais net priversdami kūrėją pasišalinti.

Bet turbūt pati tikriausia šio agono išraiška – tai tiesioginiai dviejų poetų susirėmimai, kai abudu mėgina vienas kitą įveikti savo eilėmis. Iš pradžių pasirenkama kokia nors tema – tai gali būti paprasčiausias daiktas – stiklas ar medis, – ir tada, kartais net per visą naktį, poetai pakaitomis gieda, o minia šauksmais vertina kiekvieno jų pasirodymą, kol nugalėtas pralaimėtojas pasitraukia. Pateiksiu keletą trumpų tris valandas trukusios kovos ištraukų, tiesa, išverstame tekste beveik nieko nėra likę, išskyrus paties pasirodymo dvasią.

Taigi dvikovai įpusėjus poetas A meta iššūkį – jis „atsistoja ir taria":

Visa, ką jam [konkurentui] Dievas davė,
jis išleido nailoniniams mergaitės drabužiams;
jis ras, ko ieško,
Ir nusipirks tai, ko trokšta [tai yra sekso], ir
lankys visokias [prastos reputacijos] vietas.

Poetas B atsako:

Tai, ką Dievas jam davė [tai yra jam pačiam – poetui B],
jis skyrė maldai, bažnyčios dešimtinei ir labdarai,
Ir jis nesivaikė šėtoniškų pagundų, puošnių ar tatuiruotų

merginų;
jis atmena, kad reikia šalintis Pragaro ugnies.

Maždaug po valandos poetas A vis dar puola ir vis dar gauna veiksmingą atkirtį. Tada jis griebiasi metafizinės mįslės:

Nuo vieno dangaus iki kito keliautum 500 000 metų,
Ir kas atsitiktų nuvykus?

Netikėtai užkluptas, poetas B iš karto nesumoja, ką atsakyti, ir taupydamas laiką prapliumpa grasinimais:

Patraukite jį [poetą A] nuo manęs,
Antraip iššauksiu bombas,
Sukviesiu lėktuvus
Ir grėsmingus kareivius.
•••
O, ponai, aš kelsiu karą,
Kad ir labai mažą.
Matot, esu galingesnis.

Vėliau suerzintas poetas B atsigauna ir atremia mįslę apie dangų, tačiau ne įmena ją, o pajuokia pateikdamas visą puokštę neįmenamų atsakomųjų mįslių, parodančių, kokia kvaila yra iš piršto laužta priešininko mįslė:

Ketinau atsakyti žmogui, pasakiusiam: „Lipk į dangų
ir išmatuok kelio ilgį nuo vieno dangaus ligi kito".
Norėjau jam tarti: „Suskaičiuok man visus žemės daiktus".
Tam poetui, nors jis ir pamišęs, atsakysiu.
Pasakyk man, kiek patyrėme neteisybių,
už kurias bus atseikėta aname pasaulyje?
Pasakyk, kiek pasauly grūdų, kuriuos galėtume švęsdami

valgyti?
Pasakyk man, kiek rastum miške degintinų malkų?
Pasakyk, kiek nuo Rytų lig Vakarų suskaičiuotum elektros

lempučių?

Pasakyk man, kiek yra arbatinukų, pripildytų arbatos?

Štai tada įžeistas, nušvilptas, piktas ir nugalėtas poetas B atsako:

Duokit man arbatinuką.
Eisiu praustis maldai.
Man gana šios puotos.

Ir pasišalina.

Trumpai tariant, kaip kalba, arba, tiksliau, kaip kalbėjimo aktas, poezija atsiduria tarp dieviškų Korano imperatyvų ir retorinių kasdienio gyvenimo antpuolių bei atkirčių. Būtent tai ir suteikia jai neapibrėžtą statusą bei keistos jėgos. Viena vertus, poezija suformuoja tam tikrą parakoraną – daugiau nei vienadienes, bet mažiau nei amžinas dainuojamas tiesas; labiau ištobulintą nei šnekamasis, bet ne tokį slėpiningą kaip klasikinis kalbinį stilių. Kita vertus, poezija kasdienybės dvasią projektuoja gal ir ne į šventybės, bet bent jau į įkvėpimo sritį. Moraline prasme poezija dviprasmiška, mat ji nėra pakankamai šventa, kad įteisintų savo realią galią, bet nėra ir pakankamai pasaulietiška, kad tą galią būtų galima laikyti paprasta kasdiene iškalba. Marokietis poetas, kuriantis sakytinę poeziją, paveldi tarpinį kalbinį regioną, taigi jis gyvena tarp dviejų pasaulių – tarp Dievo diskurso ir žmogiškų vaidų. Ir jeigu šito nesuprantame, nesuprasime nei jo paties, nei jo poezijos, kad ir kiek pasiryžtume raustis po latentines struktūras ar knibinėti gramatines eilių formas. Poezija, ar bent jau ši poezija, sukuria savo balsą iš ją supančių balsų sąskambio. Jeigu ji turi kokią nors „funkciją", tai būtent tokią.

„Menas, – teigiama mano patogaus vidutinio dydžio žodyne, – tai toks sąmoningas spalvų, formų, judesių, garsų ar kitų elementų gaminimas arba sudėstymas, kuris paveikia mūsų turimą grožio pajautą." Ši formuluotė, regis, suponuoja, kad žmogus gimsta turėdamas vertinimo galią, kaip ir gebėdamas suprasti juokus, ir jam tereikia suteikti progą praktiškai pritaikyti šį savo sugebėjimą. Pirmiau išdėstytos mano mintys turėtų parodyti, kad nemanau, jog tai – tiesa (taip pat nemanau, kad tiesa ir tai, kas pasakyta

apie humorą); veikiau manyčiau, jog „grožio pajauta", ar kad ir kaip bepavadintume bet kokį sugebėjimą protingai reaguoti į veido randus, nupieštus ovalus, kupoliškus paviljonus ar surimuotus įžeidimus, – tai ne mažiau kultūrinis artefaktas nei kultūrai „paveikti" pagaminti objektai ar įrankiai. Menininko įrankis – jo žiūrovų sugebėjimas matyti, girdėti, lytėti, kartais net ragauti ar užuosti, jų gebėjimas suprasti. Ir nors iš dalies šie gebėjimai būna įgimti – paprastai tai mums leidžia skirti spalvas, – realiai mes juos aptinkame per patirtį, gyvendami tarp konkrečių daiktų, į kuriuos žiūrime, kurių klausomės, apie kuriuos galvojame, kurių paisome ir į kuriuos reaguojame; konkrečių kopūstų ir karalių įvairovėje. Menas ir jo suvokimo įrankiai nukalami toje pačioje dirbtuvėje.

Tokia meno samprata reiškia, kad estetika, kurią galėtume pavadinti semiotine – t. y. kuriai rūpi, ką ženklai reiškia, – negali būti formalus mokslas, kaip logika ar matematika, o turi būti socialinis mokslas, kaip istorija ar antropologija. Vargu ar apsieisime be harmonijos ar prozodijos, lygiai kaip ir be kompozicijos ar sintaksės; bet meno kūrinio struktūros išgryninimas ir siekis įrodyti, jog struktūra lemia meno poveikį, – tai skirtingi dalykai. Tai, ką Nelsonas Goodmanas pavadino „absurdišku ir kebliu estetinio patyrimo uždarumo mitu", – nuomonė, kad meno mechanika generuoja jo reikšmę, skatina ne kurti mokslą apie ženklus ar apie ką nors kita, o tik gludinti tuščią žodinės analizės virtuoziškumą.[29]

Jei tikimės sukurti meno (ar šiuo atveju bet kokios kitos ženklų sistemos, kuri nebūtų aksiomiškai autonominė) semiotiką, turėsime gilintis į ženklų ir simbolių prigimties istoriją bei į reikšmės perdavimo etnografiją. Tokie ženklai ir simboliai, tokios reikšmės perdavimo priemonės užima svarbią vietą visuomenės ar tam tikros jos dalies gyvenime, ir tik dėl to yra gyvi. Tad mene reikšmė taip pat tolygi naudojimui, tiksliau, ji kyla iš naudojimosi; taigi norėdami kaip nors apibendrinti šiuos naudojimosi būdus, turime juos ištirti taip nuodugniai, kaip esame pratę tirti irigacijos technikas ar vedybų papročius. Tai nėra skatinimas griebtis induktyvizmo – mums tikrai nereikia atskirų atvejų katalogo. Tai – raginimas analitines semiotinės teorijos (Peirce'o, Saussure'o, Lévi-

Strausso ar Goodmano) galias skirti ne abstrakčiai ženklams, o ženklams jų natūralioje aplinkoje – t. y. kasdieniame pasaulyje, kuriame žmonės stebi, duoda vardus, klausosi ir kuria – tirti.

Taip pat nesakau, kad reikėtų ignoruoti formą, bet manau, kad turėtume ieškoti jos ištakų ne kokioje nors naujausios versijos gebėjimų psichologijoje, o tame, ką antrame savo knygos skyriuje* pavadinau „socialine vaizduotės istorija", – t. y. stebėti, kaip konstruojamos ir dekonstruojamos simbolinės sistemos, kai individai ar individų grupės bando įprasminti gausybę juos ištinkančių dalykų. Jacques'as Maquet pasakoja, kad atėjęs į valdžią naujas bamilekų vadas įsakė išdrožti jo statulą, – „po jo mirties statula buvo gerbiama, bet pamažu ji suiro nuo vėjo ir lietaus, kaip kad miręs vadas išdilo iš žmonių atminties"[30]. Kas čia yra forma? Statulos ar jos likimo kontūrai? Žinoma, ir viena, ir kita. Bet nei viena statulos analizė, nepaisanti jos likimo, tokio paties reikšmingo kaip daikto tūris ar išorinis blizgesys, nepajėgs atskleisti jos reikšmės ar pagauti jos įtaigos.

Galų gale mums rūpi ne tik statulos (paveikslai ar eilėraščiai), bet ir priežastys, dėl kurių jos atrodo svarbios – t. y. įgavusios svarbos – jas darantiems ar įsigyjantiems žmonėms. Šios priežastys būna pačios įvairiausios, kaip ir pats gyvenimas. Gal visi menai, gyvuojantys visuose kraštuose (Balyje skulptūros daromos iš monetų, Australijoje piešiniai kuriami iš purvo), ir turi bendrumo, dėl kurio galėtų būti priskirti vienai Vakaruose gimusiai rubrikai, bet tik ne dėl to, kad jie neva remiasi kokia nors universalia grožio pajauta. Galbūt ir esama tokios pajautos, tačiau, kiek patyriau, ji nepadeda žmonėms suprasti egzotiškų menų: žmonės, nenumanantys šių menų reikšmės, nesuprantantys kultūros, iš kurios jie kyla, į tokį meną reaguoja tik etnocentriniu sentimentalumu. (Vakariečių vartojami „primityviojo" meno motyvai, neginčijant jų neabejotinos vertės, tik patvirtina mano mintį; esu įsitikinęs, kad daugelis žmonių afrikiečių skulptūrą įsivaizduoja kaip Picasso brūzgynus, o javiečių muziką – kaip triukšmingą Debussy.) Jeigu menams kas nors bendra,

* Čia C. Geertzas nurodo į knygos *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* 2 skyrių „Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination". (*Red. past.*)

tai – faktas, kad visur esama veiklos, regis, specialiai skirtos parodyti, kad idėjas galima pamatyti, išgirsti ir – čia reikėtų sukurti naują žodį – paliesti. Ši veikla leidžia mums idėjas pateikti taip, kad jutimai, o per juos ir emocijos, galėtų jas refleksyviai atliepti. Meninių išraiškų įvairovė atsiranda iš įvairialypio pasaulio supratimo, – tiesą sakant, tai ta pati įvairovė.

Idant galėtų efektyviai tyrinėti meną, semiotika turėtų laikyti ženklus ne vien komunikacijos priemone, iššifruotinu kodu, bet ir mąstymo modusais, interpretuotinomis idiomomis. Mums reikia ne naujos kriptografijos (ypač jei ji vieną šifrą keičia kitu, dar nesuprantamesniu), o naujos diagnostikos – mokslo, galinčio nustatyti, kokią reikšmę turi daiktai juos supančiam gyvenimui. Žinoma, šią diagnostiką reikia taikyti prasmėms, o ne patologijoms; jai turėtų rūpėti idėjos, o ne simptomai. Bet galbūt susiejęs išraižytas skulptūras, išdažytus sagopalmės lapus, freskomis išpuoštas sienas ir giedamas eiles su džiunglėse iškirsta proskyna, totemų garbinimu, prekybiniu apskaičiavimu ar gatvės ginčais, šis naujas mokslas pagaliau bendrajame meno kūrinio fone atras jo kerų ištakas.

[1] Cit. iš R. Goldwater, M. Treves, *Artists on Art*, New York, 1945, p. 421.
[2] Ibid., p. 292–293.
[3] Žr. N. D. Munn, *Walbiri Iconography*, Ithaca, New York, 1973.
[4] Cit. iš R. Goldwater, M. Treves, op. cit., p. 410.
[5] P. Bohannan, „Artist and Critic in an African Society", in *Anthropology and Art*, ed. C. M. Otten, New York, 1971, p. 178.
[6] R. F. Thompson, „Yoruba Artistic Criticism", in *The Traditional Artist in African Societies*, ed. W. L. d'Azaredo, Bloomington, Ind., 1973, p. 19–61.
[7] Ibid., p. 35–36.
[8] R. Goldwater, „Art and Anthropology: Some Comparisons of Methodology", in *Primitive Art and Society*, ed. A. Forge, London, 1973, p. 10.
[9] A. Forge, „Style and Meaning in Sepik Art", in *Primitive Art and Society*, ed. A. Forge, London, 1973, p. 169–192; taip pat žr. A. Forge, „The Abelam Artist", in *Social Organization*, ed. M. Freedman, Chicago, 1967, p. 65–84.
[10] A. Forge, „Learning to See in New Guinea", in *Socialization, the Approach from Social Anthropology*, ed. P. Mayer, London, 1970, p. 184–186.
[11] M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, London, 1972.
[12] Ibid., p. 38.
[13] Ibid., p. 34.
[14] Ibid., p. 40.
[15] Cit. iš ibid., p. 41.
[16] Ibid., p. 48.
[17] Ibid.

[18] Cit. iš ibid., p. 57.
[19] Ibid., p. 80.
[20] Ibid., p. 76.
[21] Ibid., p. 86.
[22] Ibid.
[23] Ibid., p. 87–89, 101.
[24] M. Baxandall, *Giotto and the Orators*, Oxford, 1971.
[25] M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, London, 1972, p. 152.
[26] M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1974, t. 1, p. 367.
[27] Ibid., t. 2, p. 438.
[28] Dėkoju Hildred Geertz, surinkusiai daugumą šių eilių ir leidusiai jomis naudotis.
[29] N. Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis, 1968, p. 260.
[30] J. Maquet, „Introduction to Aesthetic Anthropology", in *A Macaleb Module in Anthropology*, Reading, Mass., 1971, p. 14.

Versta iš Clifford Geertz, „Art as a Cultural System", in idem, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983, p. 94–120.

III

X. ASMUO, LAIKAS IR ELGSENA BALYJE

VISUOMENINĖ MINTIES PRIGIMTIS

Žmogaus mintis yra visiškai visuomeninė – visuomeninės jos šaknys, funkcijos, formos ir taikymas. Iš esmės mąstymas – tai vieša veikla; jos natūrali aplinka – namo kiemas, turgus ir miesto aikštė. Šio fakto reikšmė antropologinei kultūros analizei, kurią šiuo atveju ir atlieku, kartu ir milžiniška, ir subtili, ir nepakankamai įvertinta.

Norėčiau išskirti keletą šio fakto išdavų. Šiam tikslui imsiuosi iš pirmo žvilgsnio gal pernelyg savito, net ezoterinio tyrimo: analizuosiu kultūrinius įrankius, kuriais naudojasi Balio gyventojai, idant apibūdintų, suvoktų ir reaguotų į (t. y. galvotų apie) paskirus asmenis. Tiesa, toks tyrimas savitas ir ezoterinis tik aprašymo atžvilgiu. Faktai, kaip faktai, už etnografijos ribų tiesiogine prasme nėra tokie įdomūs, tad stengsiuosi juos išdėstyti kuo trumpiau ir glausčiau. Tiesa, baliečių gyvenimo duomenys įgauna savitos svarbos, kai juos vertini bendrųjų teorinių tikslų kontekste, t. y. kai bandai nustatyti, kokią įtaką kultūros analizei daro teiginys, kad žmogaus mąstymas – iš esmės visuomeninė veikla.

Šia prasme baliečių idėjos ne tik nepaprastai brandžios, bet, žiūrint vakariečio akimis, ir užtektinai keistos, kad nušviestų bendrus santykius tarp skirtingų kultūrinio konceptualizavimo tvarkų, kurių mes nepastebime, kai žmogiškų ir kvazižmogiškų individų tapatinimųsi, klasifikavimų ir traktavimų ieškome vien tik

savo net per gerai pažįstamoje sistemoje. Svarbiausia, kad šios idėjos atskleidžia kai kuriuos neakivaizdžius sąryšius tarp to, kaip žmonės suvokia save ir kitus, kaip jie supranta laiką ir koks yra jausminis jų kolektyvinio gyvenimo tonas, – šis sąryšis svarbus ne tik baliečių, bet ir apskritai žmonių visuomenei suprasti.

KULTŪROS TYRIMAI

Pastaruoju metu daugelis socialinių mokslų teorijų mėgina atskirti ir apibūdinti dvi pagrindines analitines sąvokas: kultūrą ir socialinę struktūrą.[1] Postūmį šioms pastangoms suteikė troškimas atskleisti idėjinius visuomeninių procesų veiksnius nepasiduodant nei marksistiniam, nei hegeliškam redukcionizmui. Pasirodo, idant idėjų, sąvokų, vertybių ir išraiškos formų nelaikytume ant tvirtų istorijos paviršių krintančiais visuomenės santvarkos šešėliais ar istorijos (kurios pažanga tėra jos vidinės dialektikos rutuliojimasis) siela, būtina jas laikyti nepriklausomomis, bet ne visiškai savarankiškomis jėgomis – veikiančiomis ir darančiomis įtaką tik specifiniuose socialiniuose kontekstuose, prie kurių jos prisitaiko, kurių yra skatinamos ir kuriems pačios turi daugiau ar mažiau lemiamos įtakos. „Negi jūs tikrai tikitės, – rašė Marcas Blochas savo knygelėje *Istoriko amatas (The Historian's Craft)*, – pažinti didžiuosius Renesanso Europos pirklius, audinių ir prieskonių pardavėjus, vario, gyvsidabrio ar alūno monopolininkus ir karalių ar imperatoriaus bankininkus vien ištyrę jų prekybą? Atminkite, kad juos tapė Holbeinas, kad jie skaitė Erazmą ir Lutherį. Idant suprastumėte viduramžių vasalo požiūrį į jo senjorą, turite pasidomėti ir to vasalo požiūriu į jo Dievą." Reikia suprasti ir kaip organizuota socialinė veikla, jos instituciniai pavidalai, ir kokios yra šią veiklą įkvepiančių idėjų sistemos, lygiai kaip ir kokia jų tarpusavio santykių prigimtis. Bandant išaiškinti socialinės struktūros ir kultūros sąvokas siekiama būtent šio tikslo.

Tiesa, beveik neabejotina, kad šio dvipusio rutuliojimosi metu kultūrinis aspektas pasirodė esąs keblesnis ir vis dar yra mažiau išplėtotas. Iš esmės idėjas moksliškai apdoroti sunkiau nei šių idėjų

formuojamus ekonominius, politinius ir visuomeninius paskirų individų ar individų grupių santykius.

Šitai tampa dar akivaizdžiau, kai imamasi analizuoti idėjas, kurios nėra panašios į aiškiai išdėstytas Lutherio ar Erazmo doktrinas ar išraiškius Holbeino vaizdus, o veikiau primena iki galo nesusiformavusias, savaime suprantamomis laikomas aplaidžiai susistemintas nuostatas, kuriomis kasdieniame gyvenime vadovaujasi paprasti, įprastus darbus dirbantys žmonės. Jei mokslininiai kultūros tyrimai, dažniausiai įklimpę į paprasčiausią aprašinėjimą, atsiliko, taip nutiko veikiausiai dėl to, kad pats objektas paaiškėjo esąs sunkiai apčiuopiamas. Šiuo atveju pasirodė neįprastai sunku įgyvendinti pirminį bet kurio mokslo uždavinį – apibrėžti savo tyrimų objektą taip, kad jį būtų galima analizuoti.

Būtent šiuo atžvilgiu konstruktyviausias vaidmuo atitenka kaip iš esmės visuomeniniam vyksmui suprantamam mąstymui, plėtojamam tame pačiame viešajame pasaulyje, kuriame atliekami ir kiti socialiniai aktai. Požiūris, kad mintį sudaro ne paslaptingi procesai, vykstantys, Gilberto Ryle'io žodžiais tariant, slaptoje galvos oloje, o reikšmingų simbolių – patirties objektų (ritualų ir įrankių; garbinamų stabų ir tvenkinių; gestų, žymių, įvaizdžių ir garsų), kuriuos žmonės pažymėjo reikšmėmis, – judėjimas, kultūros tyrinėjimą paverčia tokiu pačiu visaverčiu mokslu, koks yra bet kuris kitas.[2] Simbolių – materialių minties pavidalų – įkūnijamos reikšmės dažnai būna nesuprantamos, miglotos, kintamos ir sujauktos. Tačiau iš esmės atliekant sistemingus empirinius tyrimus jas lygiai taip pat įmanoma atrasti (ypač jei šiek tiek padeda tas mintis suvokiantys žmonės) kaip ir apskaičiuoti atominę vandenilio masę ar nustatyti antinksčio liaukų funkcijas. Būtent kultūros modeliai, tvarkingi reikšmingų simbolių spiečiai, padeda žmogui suvokti savo gyvenime patiriamus įvykius. Tyrinėjant kultūrą, akumuliuotą tokių modelių visumą, tiriamos priemonės, kurių griebiasi individų grupės ar pavieniai individai, norintys susivokti be šių orientyrų, atrodytų, nepermatomame pasaulyje.

Kiekviena visuomenė turi nepaprastai daug visuotinai nusistovėjusių ir dažnai naudojamų kultūros modelių, todėl prireiktų milžiniškų analitinių pastangų, kad būtų galima suklasifikuoti

bent pagrindinius jų bei nustatyti potencialius jų tarpusavio santykius. Šią užduotį šiek tiek palengvina tai, kad kai kurių tipų modeliai ir jų tarpusavio santykiai aptinkami skirtingose visuomenėse paprasčiausiai dėl to, kad jie tenkina bendrąsias žmogaus orientacijos reikmes. Egzistencinės problemos universalios, žmogiški jų sprendimai – patys įvairiausi. Tiesa, tik išsamiai išnagrinėjus šiuos unikalius sprendimus (ir mano nuomone, tiktai tokiu būdu), galima iš tikrųjų suvokti tokių lyginamųjų sprendimų reikalaujančių problemų prigimtį. Šiuo atveju, kaip ir daugelyje pažinimo sričių, kelias į didingas mokslines abstrakcijas vinguriuoja per pavienių faktų brūzgynus.

Paskirų žmonių apibūdinimas neabejotinai yra viena iš šių viską persmelkiančių orientavimosi reikmių. Visos pasaulio tautos turi kruopščiai išrutuliotas simbolines struktūras, leidžiančias asmenis suvokti ne vien kaip asmenis ar kaip paprasčiausius nepadailintus žmonių rasės narius, bet kaip tam tikrų atskirų žmonių kategorijų atstovus, ypatingas individų rūšis. Paėmę bet kokį pavyzdį, neišvengiamai rasime daugybę tokio pobūdžio struktūrų. Kai kurios, pavyzdžiui, giminystės terminologijos, yra egocentrinės: t. y. individo padėtis apibrėžiama pagal jo santykį su tam tikru socialiniu veikėju. Kitų struktūrų centre – tam tikri visuomenės aspektai ar posistemės; jos skiriasi priklausomai nuo paskiro veikėjo perspektyvos, pavyzdžiui: kilmės titulai, amžiaus grupės, profesinės kategorijos. Kai kurios – asmenvardžiai ir pravardės – yra partikuliarios, laisvai pasirenkamos; kitos – biurokratiniai rangai ir priklausymas kokiai nors kastai – standartizuojamosios, oficialios. Kasdieniame pasaulyje, kuriame veikia bet kurios bendruomenės nariai, savaime suprantamoje jų socialinės veiklos arenoje, gyvena ne kažkokie beveidžiai, jokiomis ypatybėmis nepasižymintys žmonės, o tam tikri asmenys, konkrečios apibrėžtos asmenų klasės – aiškiai apibūdintos ir tinkamai paženklintos. Šias klases apibūdinančios simbolių sistemos nėra duotos iš prigimties – jas formuoja istorija, palaiko visuomenė ir pritaiko individai.

Net jei sumažinsime kultūros analizės užmojį ir imsimės tirti vien tiktai kaip nors su paskirų individų apibūdinimu susijusius modelius, tik šiek tiek sumažinsime gąsdinantį mūsų tikslo sudė-

tingumą. Kol kas neturime ištobulinto teorinio karkaso tokiai analizei atlikti. Tai, kas sociologijoje ir socialinėje antropologijoje vadinama struktūrine analize, gali atskleisti funkcinius tam tikrų asmeninių kategorijų sistemų padarinius visuomenei, o kartais net išpranašauti, kaip tokia sistema galėtų pasikeisti veikiama tam tikrų socialinių procesų. Tačiau visi šie atradimai galimi tik tuo atveju, jeigu sistema – kategorijos, reikšmės bei loginiai santykiai – laikytina jau pažįstama. Socialinės psichologijos kuriama asmenybės teorija gali atskleisti motyvacinę dinamiką, grindžiančią tokių sistemų susiformavimą bei taikymą, ir nustatyti jų įtaką jomis besivadovaujančių individų charakterio sandarai. Bet, tiesa, vėlgi tiktai tuo atveju, jeigu jos tam tikra prasme jau duotos; jeigu jau nustatyta, kaip žmonės įsivaizduoja save bei kitus. Taigi mums reikia sisteminio, o ne vien literatūrinio ar impresionistinio būdo parodyti, kas *yra* duota, kokia iš tiesų yra sąvokinė struktūra, perteikiama simbolinėmis formomis, per kurias žmonės suvokia save ir kitus. Mes siekiame sukurti taip mums trūkstamus ištobulintus metodus, leisiančius aprašyti ir analizuoti vienaip ar kitaip tam tikru metu tam tikros visuomenės atstovų suvokiamų (šiuo atveju asmeninių) patirčių reikšminę struktūrą. Žodžiu, mums reikia mokslinės kultūros fenomenologijos.

PIRMTAKAI, AMŽININKAI, BENDRAI IR ĮPĖDINIAI

Tiesa, būta keleto padrikų ir gana abstrakčių tokio pobūdžio kultūros analizės bandymų. Jų rezultatai leistų apmesti keletą naudingų gairių labiau koncentruotam tyrimui atlikti. Vienas iš įdomesnių tokių tyrimų buvo atliktas dabar jau velionio filosofo ir sociologo Alfredo Schutzo. Jo veikalas – tai kiek herojiškas, bet ne bevaisis mėginimas jungti, viena vertus, Schelerio, Weberio ir Husserlio iškeltas mintis su kitai šaliai atstovaujančiomis Jameso, Meado ir Dewey'o idėjomis.[3] Schutzas aprėpė daugybę temų – nė vienos iš jų jis nepagrindė kokia nors bendresne ar sistemingesne tam tikrų socialinių procesų samprata. Jis visada siekė atskleisti reikšminę

struktūrą to, ką pats vadino žmogaus patirties „pirmine tikrove" [*„the paramount reality"*], – kasdienį pasaulį, su kuriuo susiduria, kuriame veikia ir kurį išgyvena žmogus. Viena iš jo spekuliatyviosios socialinės fenomenologijos praktikų – viską apimančios „kraštiečių" sąvokos išskaidymas į „pirmtakus", „amžininkus", „bendrus" ir „įpėdinius" – suteikia mūsų analizei itin vertingą postūmį. Per šią prizmę žvelgiant į kultūros modelius, kuriais remdamiesi baliečiai apibūdina individus, ypač įtaigiai atsiskleidžia sąryšis tarp, kaip matysime, tų modelių implikuojamų asmens tapatybės, laiko tvarkos ir elgesio stiliaus sampratų.

Savaime šis išskaidymas nėra labai sudėtingas, tačiau siūlomomis sąvokomis apibrėžiamos klasės iš dalies sutampa ir susipina viena su kita. Tad šios sąvokos nėra tokios griežtos formuluotės, kokios turėtų būti analitinės kategorijos. „Bendrai" – tai iš tikrųjų susitinkantys individai. Jų keliai susikerta kasdienybėje. Taigi jie dalijasi, kad ir kaip trumpai bei paviršutiniškai, ne tik bendru laiku, bet ir erdve. Bent jau minimaliai jie „patekę vieni į kitų biografijas", bent akimirką „kartu sensta", tiesiogiai ir asmeniškai bendraudami tarpusavyje kaip ego, subjektai ir savastys. Įsimylėjėliai, kol meilė neužgęsta, kaip ir sutuoktiniai, kol neišsiskiria, ar draugai, kol nenutolsta, yra bendrai. Orkestrų nariai, komandų žaidėjai, traukinyje besišnekučiuojantys nepažįstamieji, turgaus bobos ar kaimo gyventojai, – visi jie – bendrai. Bendrai – tai bet kokia tiesiogiai, akis į akį tarpusavyje bendraujančių žmonių grupė. Tiesa, šiai kategorijai priskirtini žmonės, palaikantys veikiau nuolatinius, tikslingus, o ne visiškai sporadiškus ir atsitiktinius santykius. Pastarieji būtų vadinami „amžininkais".

Amžininkai – tai žmonės, besidalijantys bendru laiku, bet ne erdve. Jie gyvena (daugmaž) tuo pačiu istoriniu laikotarpiu ir yra tarpusavyje užmezgę dažniausiai labai netvirtus socialinius ryšius, tačiau jie niekada – bent normaliomis sąlygomis – nesusitinka. Amžininkus jungia ne tiesioginiai visuomeniniai santykiai, o apibendrintos simboliškai suformuluotos (taigi kultūrinės) tipiško kitų elgesio modelio prielaidos. Be to, šiuo atžvilgiu tarpusavio santykių apibendrinimo lygis laipsniškas, tad asmeninio įsitraukimo į bendrùs (be abejo, kultūriškai sąlygojamus) santykius laips-

nis – nuo meilužių iki atsitiktinių pažįstamų – vis mąžta, kol individus siejantys socialiniai ryšiai tampa anonimiški, standartizuoti, lengvai vieni kitus pakeičiantys:

Galvodamas apie čia nesantį draugą A, suformuoju tikslų jo asmenybės ir elgsenos modelį, pagrįstą mano praeityje išgyventa draugo A, kaip mano bendro, patirtimi. Mesdamas laišką į pašto dėžutę, tikiuosi, kad nežinomi žmonės, vadinami laiškanešiais, elgsis įprastai (nors man ir nevisiškai aišku, kaip jie paprastai elgiasi) ir mano laiškas įprastu tam tikru laikotarpiu pasieks adresatą. Nors niekada nesu sutikęs prancūzo ar vokiečio, suprantu, „kodėl Prancūzija bijo Vokietijos ginklavimosi". Paklusdamas anglų kalbos gramatikos taisyklėms, [rašydamas savo darbus] vadovaujuosi socialiai įtvirtintu šiuolaikiniu anglakalbių kraštiečių elgesio modeliu, taikausi prie jo, kad pastarieji mane suprastų. Ir galiausiai bet koks artefaktas ar įrankis nurodo į anonimišką pilietį, kuriantį daiktus kitam anonimiškam piliečiui, standartinėmis priemonėmis siekiančiam standartinių tikslų. Tai tik keletas pavyzdžių, bet jie sudėstyti pagal didėjantį anonimiškumo laipsnį, taigi ir didėjantį sumanumo, reikalingo Kitam, Kito elgesiui suprasti, poreikį.[4]

Galiausiai „pirmtakai" ir „įpėdiniai" – tai net laiko vienovės nesiejami individai. Taigi iš principo jie bendrauti negali. Iš esmės jie sudaro vieną klasę, priešingą bendrauti galintiems ir tai darantiems bendrams bei amžininkams. Tačiau bet kurio paskiro veikėjo atžvilgiu jie nėra vienodai reikšmingi. Seniau gyvenę pirmtakai gali būti pažįstami arba, tiksliau, apie juos gali būti žinoma, ir jų nuopelnai gali turėti įtakos tiems žmonėms, kurių pirmtakai jie buvo (t. y. jų įpėdiniams), o atvirkščias variantas iš esmės, dėl pačios dalykų prigimties, neįmanomas. Kita vertus, įpėdiniai negali būti pažįstami nei žinomi, nes jie – dar negimę neatėjusios ateities gyventojai. Ir nors jų gyvenimams daro įtaką tie, kurių įpėdiniai jie yra (t. y. jų pirmtakai), atvirkščias poveikis vėlgi neįmanomas.[5]

Tiesa, empiriniams tikslams šias skirtis būtų naudingiau formuluoti ne taip griežtai, pabrėžiant, kad kasdienėje patirtyje šios (lygiai kaip ir bendrų bei amžininkų) perskyros reliatyvios ir ne tokios aiškios. Išskyrus kelias išimtis, senesni mūsų bendrai ir amžininkai neprasmenga staiga praeityje, o daugmaž pamažu, sendami bei mirdami, tampa mūsų pirmtakais. Šiuo protėvių tapsmo laikotarpiu mes galime juos kaip nors paveikti, kaip dažnai vaikai

suformuoja paskutinius savo tėvų gyvenimo tarpsnius. Kita vertus, jaunesni mūsų bendrai ir amžininkai pamažu tampa mūsų įpėdiniais. Taigi tie iš mūsų, kurie gyvena užtektinai ilgai, gauna abejotiną privilegiją sužinoti, kas juos pakeis, o kartais netgi gali daryti šiokią tokią įtaką augančiai kartai. Teisingiausia būtų „bendrus", „amžininkus", „pirmtakus" ir „įpėdinius" laikyti ne lentynėlėmis, į kurias individai sudėlioja vienas kitą klasifikavimo tikslams, o nuorodomis į tam tikrus bendrùs, vienas nuo kito ne visai aiškiai atskiriamus tikrai, individų manymu, juos ir kitus žmones siejančius santykius.

Tiesa, vėlgi šie santykiai nėra suvokiami tiesiogiai – jie pagaunami tik kultūrinių formuluočių tarpininkaujami. Konkretus šių santykių pobūdis gali būti įvairus, kadangi jie apibrėžiami kultūriškai. Įvairiose visuomenėse jie skiriasi, nes tos visuomenės turi skirtingus kultūrinių modelių inventorius; be to, skirtingomis situacijomis jie skiriasi ir toje pačioje visuomenėje, nes iš šio gausaus inventoriaus skirtingais atvejais taikytinais laikomi skirtingi kultūriniai modeliai; galiausiai toje pačioje situacijoje tarp skirtingų veikėjų gali užsimegzti skirtingi santykiai, kadangi individai gali būti veikiami įvairių idiosinkratinių įpročių, nuostatų bei interpretacijų. Nėra labai paprasta apibrėžti, bent jau pasibaigus kūdikystei, visas bent kiek svarbesnes visuomenines žmogaus gyvenimo patirtis. Viskam suteikiamas prasminis atspalvis, tad kraštiečiai, socialinės grupės, moralinės pareigos, politinės institucijos ir ekologinės sąlygos matomos per prasminių simbolių šydą. Šie simboliai – tai įrankis minėtiems santykiams objektyvuoti, todėl jų šydas „tikrosios" dalykų prigimties atžvilgiu toli gražu nėra neutralus. Bendrais, amžininkais, pirmtakais ir įpėdiniais ne tik gimstama, bet ir tampama.[6]

ASMENS APIBŪDINIMŲ SISTEMOS BALYJE

Balyje esama šešių tipų apibūdinimų, kuriuos vienas asmuo priskiria kitam, idant atpažintų jį kaip unikalų individą: 1) asmenvardžiai; 2) gimimo eiliškumo vardai; 3) giminystės terminai; 4) tek-

nonimai; 5) kultūrinio statuso titulai (Balį aprašančioje literatūroje dažniausiai vadinami „kastų pavadinimais"); 6) viešieji titulai, t. y. kvaziprofesiniai vardai, suteikiami vadams, valdovams, kunigams ir dievams. Juos ir norėčiau panagrinėti bendresnių sąvokų kontekste.[7] Dažniausiai šios skirtingos etiketės klijuojamos ne visos vienu metu, o pasirinktinai – priklausomai nuo situacijos ir kartais nuo individo. Baliečiams žinomi ne vien šie apibūdinimai, tačiau beveik visi žino tik juos ir dažniausiai visi tik juos ir tetaiko. Kadangi kiekvienas apibūdinimas susideda ne iš parankių požymių rinkinio, o sudaro aiškią ir apibrėžtą terminologinę sistemą, vadinsiu šiuos vardus „simbolinėmis asmens apibūdinimų sistemomis" ir pirma kiekvieną jų analizuosiu paeiliui, o vėliau pamėginsiu juos visus sutelkti į daugmaž vienalytę santalką.

Asmenvardžiai

Asmenvardžiais pagrįstą simbolinę sistemą apibūdinti lengviausia, nes formalūs jos aspektai patys nesudėtingiausi, o socialiniai – nesvarbiausi. Visi baliečiai turi asmeninius vardus, tačiau retai juos vartoja kreipdamiesi į kitą žmogų ar apibūdindami save. (Iš tiesų pirmtakus, neišskiriant ir tėvų, vadinti vardu šventvagiška.) Vaikai dažniausiai vadinami jų asmeniniais vardais, o kartais į juos net kreipiamasi vardu. Todėl asmenvardžius baliečiai kartkartėm vadina „vaikų" ar „mažųjų" vardais, nors asmens vardas, ritualo metu suteikiamas kūdikiui praėjus 105 dienoms po jo gimimo, išlieka nepakitęs visą žmogaus gyvenimą. Apskritai asmens vardą retai kada išgirsi – jis neturi didelės visuomeninės reikšmės.

Vis dėlto, nepaisant šio visuomeninio marginalumo, asmeninių vardų sistema pasižymi kai kuriais baliečių asmens sampratai suprasti (veikiau netiesiogiai) nepaprastai svarbiais bruožais. Pirmiausia asmens vardai, bent jau paprastų žmonių (sudarančių Balyje 90 procentų visų gyventojų), susideda iš savavališkai sudurtų beprasmiškų, išsigalvotų skiemenų. Jie neištraukiami iš jokio nusistovėjusio vardų rezervuaro, tad jiems nesuteikiama jokia papildoma prasmė, padaranti vardą „įprastą" ar „retą", parodanti, kad žmogus pavadintas „kieno nors" – prosenelio, tėvų draugo,

įžymaus veikėjo – vardu ar kad jam suteiktas palankus, tinkamas, kokiai nors klasei ar regionui būdingas vardas, nurodantis giminystės ryšius ar ką nors kita.[8] Antra, nuosekliai vengiama asmenvardžių kartojimosi toje pačioje bendruomenėje – t. y. politiškai suvienytoje, apibrėžtoje gyvenvietėje. Tokia gyvenvietė (vadinama *bandjar*, arba „kaimeliu") yra pirminė tiesioginio santykio bendruomenė, peržengianti ir kai kuriais atžvilgiais net intymumu pralenkianti grynai ūkiško šeimos pasaulio ribas. Dažniausiai itin endogamiškas ir visada labai korporatyvus kaimelis – tai pats tikriausias balietiškas bendrų pasaulis. Kiekvienas jo gyventojas turi, nors visuomeniniame lygmenyje ir nepabrėžiamos, visiškai unikalios kultūrinės tapatybės užuomazgas. Trečia, asmenvardžiai yra vienanariai, todėl nenurodo į giminystės ryšius ar, tiesą sakant, priklausymą bet kokiai kitai grupei. Galiausiai Balyje nėra pravardžių (išskyrus keletą išimčių ir retų, tik šiek tiek pravardes primenančių vardų): čia nesutiksi kilmingojo, vadinamo kaip nors panašiai į Ričardą Liūtaširdį ar Joną Rūstųjį; čia net nėra vartojami mažybiniai vaikų ar maloniniai meilužių ar sutuoktinių vardai.

Taigi kad ir kokį vaidmenį asmenvardžiai turi bendroje asmens apibūdinimų sistemoje, kad ir kaip jie padeda baliečiams skirti vieniems kitus bei tvarkytis savo socialinius santykius, asmenvardžių sistema iš prigimties yra „likutinė". Žmogaus vardas yra tai, kas lieka nuvilkus nuo jo visus kitus, daug svarbesnius kultūrinius apdarus. O beveik religinis vengimas šaukti žmogų vardu rodo, kad asmeninis vardas – tai absoliučiai asmeninis reikalas. Visiškai įmanoma, kad į gyvenimo pabaigą, kai žmogus jau bus tik per žingsnį nuo dievybės (kuria jis taps, kai numirs ir bus kremuotas), jo vardą težinos tik jis pats (ir gal dar keli tokio paties amžiaus draugai); išnykus žmogui, išnyksta ir jo vardas. Šviesiame kasdieniame gyvenime grynai asmeninis kultūrinis žmogaus apibūdinimas, netarpiškos bendrų visuomenės kontekste priklausantis tik pačiam individui, yra visiškai tylus. Kartu tipiškesnių, griežtai konvencionalių ir todėl ilgalaikių dalykų vardu prislopinami kiek labiau idiosinkratiniai, grynai biografiniai, taigi trumpalaikiai žmogaus egzistencijos aspektai (tai, ką mes savo egoistiškesnėje sistemoje vadiname „asmenybe").

Gimimo eiliškumo vardai

Pačios elementariausios iš šių veikiau standartinių etikečių yra vardai, suteikiami tik gimusiam, net ir negyvam, vaikui pagal tai, ar jis – šeimos pirmagimis, antragimis, trečiagimis ir t. t. Šie vardai vartojami šiek tiek skirtingai, priklausomai nuo vietovės ir visuomeninės padėties, bet paprastai pirmasis vaikas vadinamas Vajanu [*Wayn*], antrasis – Njomanu [*Njoman*], trečiasis – Made [*Made*] (arba Nengahu [*Nengah*]), o ketvirtasis – Ktutu [*Ktut*]. Po to ciklas kartojasi ir penktasis vaikas vėl gauna Vajano, šeštasis Njomano vardą ir taip toliau.

Šie gimimo eiliškumo vardai kaimelyje dažniausiai vartojami ir šnekant apie vaikus arba jaunus, dar savo vaikų neturinčius vaikinus ir merginas, ir kreipiantis į juos. Kreipiamasi būna tiesiogiai šio vardo šauksmininku, nepridedant prie jo asmenvardžio: „Vajanai, paduok kauptuką", ir panašiai. Kai apie žmogų užsimenama trečiuoju asmeniu, prie gimties vardo gali būti pridėtas asmens vardas, ypač kai neįmanoma tiksliai nurodyti, kuris iš dešimčių vajanų ar njomanų turimas omenyje: „Ne, ne Vajanas Rugrugas, o Vajanas Kepigas" ir t. t. Tėvai į vaikus ir vaikų nesusilaukę broliai ir seserys vieni į kitus kreipiasi beveik vien tiktai šiais gimimo eiliškumo, o ne asmens vardais ar giminystės terminais. Tiesa, matysime, kad į vaikų turinčius žmones kreipiamasi ne gimimo eiliškumo vardais, o teknonimais: *kultūrine prasme*, Balyje manoma, jog vaikų nesusilaukę subrendę baliečiai (o tokių pasitaiko nedaug) patys lieka vaikais – t. y. jie simboliškai vaizduojami kaip vaikai; šis faktas jiems dažnai užtraukia gėdą, o bevaikių asmenų bendrai dažnokai jaučiasi sutrikę ir iš viso vengia kreiptis į tokį žmogų.[9]

Viena iš apibūdinančių asmenį, gimimo eiliškumo vardų sistema atskleidžia savitą *plus ça change* požiūrį į individų įvardijimą. Pagal ją žmonės skirstomi į keturias visiškai neturiningų pavadinimų grupes, kurios nei apibūdina tikrąsias klases (nes nėra jokio nei konceptualaus, nei socialinio tikroviško pagrindo skirstyti bendruomenę į vajanų ar ktutų klases), nei išreiškia kokius nors konkrečius individų, kuriems teikiami šie vardai, bruožus (nes nėra

jokių įrodymų, kad vajanai išsiskirtų iš njomanų ar ktutų kokiais nors savitais psichologiniais ar dvasiniais bruožais). Šie tiesioginės reikšmės neturintys vardai (tai nėra skaitvardžiai ar skaitvardžių vediniai) iš esmės nenurodo bent kiek patikimai ar įtikimai jokios sūnaus ar dukters padėties ar gimimo eilės.[10] Lygiai kaip ir pirmagimis, Vajanu gali būti pavadintas ir vaikas, gimęs penktas (arba devintas!); ir, turint omenyje tradicinę kaimo gyventojų demografinę struktūrą (didelis gimstamumas ir kūdikių bei vaikų mirštamumas), gali išeiti taip, kad Madė ar Ktutas bus vyriausias ilgoje brolių ir seserų eilėje, o Vajanas – jauniausias. Šie vardai suponuoja tik tai, kad visos besidauginančios šeimos gimimą supranta kaip ciklišką vajanų, njomanų, madžių, ktutų ir vėl vajanų seką – amžiną nekintamą keturių pakopų pasikartojimą. Kūniški žmonės – tai efemeriškos būtybės, – jie ateina ir išeina. Bet socialine prasme *dramatis personae* – visą laiką tie patys, nes iš belaikio dievų pasaulio išnyra nauji vajanai ir ktutai (mat kūdikius nuo dievų taip pat skiria tik žingsnis) ir pakeičia ištirpstančius belaikėje būtyje.

Giminystės terminai

Oficialūs baliečių giminystės terminai, priklausantys techniškai „havajietišku" arba „kartiniu" vadinamam tipui, yra gana paprasti. Šioje sistemoje savo gimines individas klasifikuoja pirmiausia pagal savo paties padėtį jų kartų atžvilgiu. T. y. broliai, seserys, įbroliai, įseserės ir pusbroliai bei pusseserės (ir jų sutuoktinių broliai ir seserys) priskiriami tai pačiai kategorijai; visi dėdės ir tetos iš bet kurios pusės terminologiškai klasifikuojami pagal jų santykį su tėvu ir motina; visi brolių, seserų ir pusbrolių vaikai (t. y. visi sūnėnai ir dukterėčios) tapatinami su nuosavais vaikais; ir taip toliau, pradedant vaikaičių ir provaikaičių kartomis ir baigiant seneliais bei proseneliais. Kiekvienam individui giminė – tarsi sluoksniuotas pyragas: kiekvienas sluoksnis – tai nauja giminaičių karta (individo tėvai, vaikai, seneliai ar vaikaičiai), o jo paties sluoksnis, nuo kurio ir prasideda atskaita, – pačiame pyrago viduryje.[11]

Tokių sistemų kontekste svarbiausias (ir neįprasčiausias) Balio giminystės terminų sistemos bruožas, jog šiais vardais beveik

niekada į žmogų nesikreipiama, o tik kartais, labai retai, į jį nurodoma. Išskyrus nedažnai pasitaikančias išimtis, Balyje niekas iš tiesų į savo tėvą (ar dėdę) nesikreipia „tėve", į vaiką (sūnėną ar dukterėčią) – „vaike", o į brolį (ar pusbrolį) – „broli", ir taip toliau. Genealogiškai jaunesniems už save giminaičiams pakviesti šauksmininko formos kalboje apskritai nėra. Vyresniems giminėms kreipinių kalboje esama; tačiau pavadinęs vyresnįjį šiuo vardu, lygiai kaip ir asmenvardžiu, parodysi jam nepagarbą. Tiesą sakant, net ir referencinės formos vartojamos tik tada, kai jų reikia pačiai giminystės informacijai perteikti. Jos niekada netampa bendromis žmonių identifikavimo priemonėmis.

Viešajame diskurse giminystės terminai vartojami tik atsakant į kokį nors klausimą ar apibūdinant kokį nors įvykusį ar įvyksiantį renginį, kuriam iki galo perprasti būtinai reikia informacijos apie giminystės ryšius. („Ar eisi pasižiūrėti Regrego tėvo danties plombavimo?" – „Taip, juk jis mano ‚brolis'.") Taigi kreipimosi ir nuorodų į šeimos narius būdai ne intymesni (ar neką intymesni) ir neką išraiškingiau perteikia giminystės ryšių kokybę nei apskritai kaimelyje vartojami kreipiniai bei nuorodos. Kai tik sūnus pakankamai subręsta (sakykim, būdamas šešerių, nors iš tikrųjų gali būti įvairaus amžiaus), kad išmoktų tai daryti, savo tėvą ir motiną ima vadinti tuo vardu, kuriuo jį vadina ir kiti juos pažįstantys žmonės, – teknonimu, įvardijančiu kultūrinį ar viešąjį statusą. Savo ruožtu patį vaiką tėvai ir kaimelio gyventojai vadina Vajanu, Ktutu ar kitu gimimo eiliškumo vardu. Dar labiau tikėtina, kad nurodydamas į savo tėvus šis vaikas, jiems girdint ar ne, taip pat vartos jų viešąjį, ekstrašeimyninį vardą.

Trumpai tariant, balietiška giminystės terminijos sistema apibūdina individus pirmiausia taksonominėmis, o ne tiesioginio santykio idiomomis – kaip tam tikrų visuomeninių regionų gyventojus, o ne visuomeninio bendravimo partnerius. Ši sistema funkcionuoja kaip kultūrinis žemėlapis, kuriame vienus asmenis gali surasti, o kitų, liekančių už žemėlapyje pažymėto landšafto ribų, – ne. Žinoma, apibrėžus tarpasmeninius santykius, nustačius asmens vietą visuomeninėje struktūroje, atsiranda ir tuos santykius atitinkančių sąvokų. Bet svarbiausia, kad konkrečiai taikoma

giminystės terminologija iš esmės vartojama vien tiktai asmeniui nustatyti, o ne jo elgesiui motyvuoti, – elgsenas modeliuoja kiti simboliniai mechanizmai.[12] Nors gana tikros, su giminyste siejamos visuomeninės normos net pačia giminyste grįstose grupėse (šeimose, ūkiuose, tarp paveldėtojų) nustelbiamos kultūriškai galingesnių dėsnių, siejamų su religija, politika ir, visų svarbiausia, visuomenės susisluoksniavimu.

Tiesa, nepaisant to, kad formuojant kasdienę socialinio bendravimo tėkmę giminystės terminų sistema atlieka tik antraeilį vaidmenį, ji (kaip ir asmenvardžių sistema) gerokai, nors ir netiesiogiai, prisideda prie baliečių asmens supratimo. Kaip prasmingų simbolių sistema, ji taip pat turi sąvokinę struktūrą, kuria remdamasis individas suvokia save ir kitus. Negana to, ši sąvokų struktūra stulbinamai atitinka kitų – įvairiausių orientacijų, skirtingai sukonstruotų – asmens apibūdinimo sistemų sąvokines struktūras. Vėlgi šiuo atveju pagrindinis motyvas – pasikartojančiomis formomis išgaunamas laiko tėkmės nepaisymas.

Šis kartojimas kyla iš dar mano neminėtos baliečių giminystės terminologijos detalės: trečiosios kartos, gyvenusios prieš ar gyvensiančios po individo, giminystės terminai visiškai ekvivalentiški. T. y. „prosenelis" ir „provaikaitis" vadinami tuo pačiu žodžiu – *kumpi*. Abidvi kartos – ir joms priklausantys individai – kultūriškai sutapatinami. Žmogus simboliškai sulyginamas, žvelgiant į praeitį, su savo tolimiausiu pirmtaku, o žvelgiant į ateitį – su savo vėlyviausiu įpėdiniu, su kuriuo gyvu ar dar gyvas būdamas galės pabendrauti.

Iš tiesų ši tarpusavyje ekvivalentiška terminija siekia net ketvirtą ar net dar vėlesnes kartas. Tiesa, žmogus retai gimsta jo proproseneliui dar gyvam esant ar pats susilaukia proprovaikaičių, tad ši tąsa reikšminga tik teoriškai ir daugelis žmonių net nežino tokiu atveju vartotinų terminų. Keturių kartų laikotarpis (t. y. paties individo, trys ankstesnės ir trys vėlesnės kartos) laikomas pasiekiamu idealu, visaverčio gyvenimo įvaizdžiu (kaip mes laikome visaverčiu septyniasdešimties metų trukmės gyvenimą), ir būtent šį laikotarpį įrėmina *kumpi–kumpi* terminologija, suskliausdama jį emfatiniais kultūriniais skliaustais.

Šiuos skliaustus dar labiau pabrėžia su mirtimi susiję ritualai. Per žmogaus laidotuves visi jo jaunesnių kartų giminaičiai privalo hinduistiniu papročiu (prispaudę delnus prie kaktos) tiek prie karsto, tiek vėliau, prie kapo, pagerbti lūkuriuojančią mirusiojo dvasią. Tačiau ši faktiškai neišvengiama pareiga, svarbiausia sakramentinė laidotuvių ceremonijos dalis, privaloma tik giminaičiams iki trečios kartos, t. y. jauniausieji iš tų, kuriems ji privaloma, – mirusiojo „vaikaičiai". „Provaikaičiai" yra jo *kumpi*, o prosenelis – jų *kumpi*, taigi, pasak baliečių, jie visiškai nėra už jį jaunesni, o veikiau yra „tokio paties amžiaus". Iš esmės iš jų ne tik nereikalaujama, bet jiems net griežčiausiai draudžiama pagerbti mirusiojo dvasią. Žmogus meldžiasi tik dievams ir vyresniesiems (o tai yra visiškai tas pats), o ne sau lygiems ir jaunesniems.[13]

Baliečių vartojama giminystės terminologija ne tik individo atžvilgiu padalija žmones į kartų sluoksnius, bet taip pat ir sujungia šiuos sluoksnius į nenutrūkstamą, jauniausiąją kartą su seniausiąja susiejantį ciklą. Tad tikriausiai šiuo atveju labiau tinkantis įvaizdis – ne sluoksniuotas pyragas, o cilindras, suskirstytas į šešias lygiagrečias juostas, pavadintas „sava", „tėvų", „senelių", „*kumpi*", „vaikaičių" ir „vaikų".[14] Tai, kas iš pirmo žvilgsnio atrodo itin diachroniška nesibaigiančią kartų seką pabrėžianti formuluotė, iš tikrųjų yra tvirtinimas, kad tokia seka iš esmės netikra ar bet kuriuo atveju nesvarbi. Įspūdis, kad esama viena po kitos laike sekančių tolimesnių giminių sekos, tėra iliuzija. Ji kyla iš įpročio manyti, kad terminologinė sistema skirta senstančio ir myriop artėjančio žmogaus tiesioginių santykių su savo giminėmis pokyčiui suformuluoti – tiesą sakant, daugelis, gal net dauguma sistemų tam ir yra skirtos. Kai į šią terminų sistemą žiūrime – baliečiai visų pirma taip ir daro – kaip į sveika nuovoka pagrįstą visų įmanomų šeimyninių santykių taksonomiją, giminių suskirstymą į natūraliai susidariusias grupes, pasidaro aišku, kad cilindro juostos reprezentuoja genealoginę gyvų žmonių tvarką pagal amžių, ir nieko daugiau. Jos atvaizduoja dvasinius (ir struktūrinius – o tai visiškai tas pats) koegzistuojančių kartų santykius, o ne viena po kitos einančių kartų vietą neatsikartojančioje istorijos eigoje.

Teknonimai

Jei asmenvardžiai traktuojami taip, tarsi būtų karinės paslaptys, gimimo eiliškumo vardai taikomi daugiausia vaikams ir jaunuoliams, o giminystės terminus baliečiai prisimena geriausiu atveju atsitiktinai ir vartoja tik kaip papildomas asmens apibūdinimo priemones, kaipgi tada dauguma baliečių kreipiasi vieni į kitus? Kaip vienas kitą vadina? Dauguma kaimų gyventojų vartoja teknonimus.[15]

Kai tik sutuoktiniai duoda vardą savo pirmagimiui, žmonės ima juos vadinti Regrego ar Pulos (ar koks kitoks būtų vaiko vardas) Tėvu ir Motina. Šiais vardais jie vadinami ir patys save vadina, iki gimsta pirmasis jų vaikaitis, tada vyras ir žmona tampa Sudos, Liliro ar dar kieno nors Seneliu ir Senele; panašus pakitimas įvyksta ir tuo atveju, jei sutuoktiniai gyvena, iki gimsta pirmasis jų provaikaitis.[16] Taigi „natūralaus" keturių kartų nuo vieno *kumpi* iki kito *kumpi* gyvenimo metu individo vardas pasikeičia tris kartus: kai pirmiausia jis, po to kuris nors jo vaikų ir galiausiai bent vienas jo vaikaičių susilaukia atžalos.

Žinoma, daug, o gal net dauguma žmonių nei tiek ilgai gyvena, nei jiems taip sekasi susilaukti vaisingų palikuonių. Be to, šį supaprastintą paveikslėlį komplikuoja ir daugybė kitų veiksnių. Tačiau atmetę subtilybes, pamatysime kultūriškai itin išplėtotą ir socialiai nepaprastai įtakingą teknonimų sistemą. Kokią įtaką ji daro save ir savo pažįstamus suvokiančiam baliečiui?

Visų pirma teknonimai leidžia atpažinti vyrą ir žmoną. Mūsų visuomenėje panašiai nutinka, kai nuotaka pasiima vyro pavardę. Tiesa, Balyje porą atpažinti leidžia ne vedybų faktas, o vaikai. Vyro ir žmonos saitus simboliškai išreiškia jų bendras santykis su vaikais, vaikaičiais ar provaikaičiais, o ne žmonos atėjimas į vyro „šeimą" (Balyje žmona vyro šeimai ir taip priklauso, nes vedybos paprastai būna endogaminės).

Ši vyro ir žmonos – arba, tiksliau, tėvo ir motinos – pora ekonominiu, politiniu ir dvasiniu atžvilgiu yra labai svari. Tiesą sakant, ji – pamatinė visuomenės dalis. Sutuoktinių neturintys žmonės negali dalyvauti kaimelio susirinkime (jame visas vietas skirsto

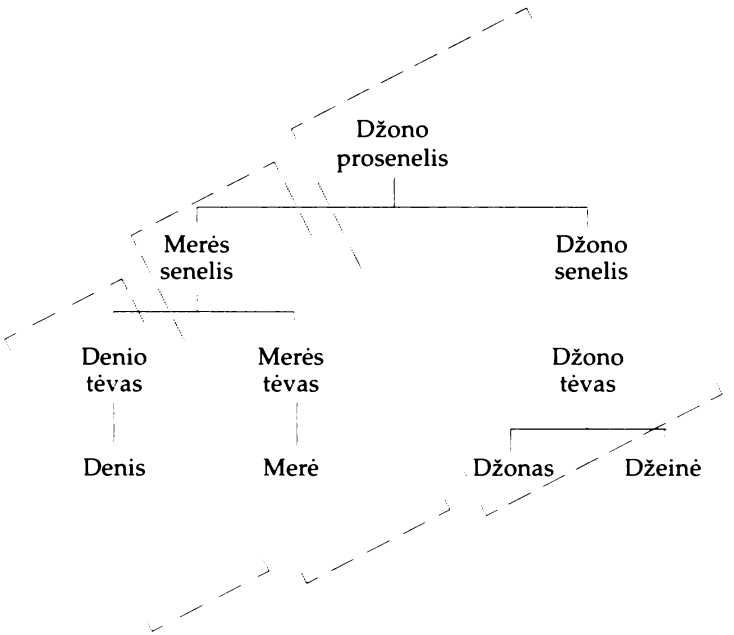
sutuoktinių pora); ir, išskyrus nedažnai pasitaikančias išimtis, tik vaikų turinčių žmonių žodis susirinkime šį bei tą reiškia. (Kai kuriuose kaimeliuose žmonės negauna vietos net tol, kol nesusilaukia vaiko.) Tą patį galima pasakyti apie paveldėtojų grupes, savanoriškas organizacijas, irigacines bendruomenes, šventyklą lankančius tikinčiuosius ir t. t. Faktiškai bet kokioje vietos veikloje – nuo religijos iki žemės ūkio – tėvų pora dalyvauja kaip vienetas: vyras atlieka kai kurias užduotis, o moteris papildo jo darbą. Kai teknonimija susieja abudu sutuoktinius, įtraukdama į jų vardus pirmagimio vardą, pabrėžiama ir vedusios poros svarba vietos bendruomenėje, ir didžiulė vaikų gimdymo vertė.[17]

Ši vertė dar labiau matyti iš kitos viską persmelkiančio teknonimų vartojimo išdavos: individų klasifikavimo į tai, ką, neturėdami geresnio termino, galėtume pavadinti prokreaciniais sluoksniais. Bet kurio kaimo gyventojo požiūriu jo kaimelio bendrai dalijami į: vaikų neturinčius asmenis, vadinamus Vajanu, Made ir t. t.; tuos, kurie jau susilaukė vaikų ir vadinami „(kieno nors) Tėvu ir Mama"; tuos, kurie jau turi vaikaičių ir vadinami „(kieno nors) Seneliu ir Senele", ir tuos, kurie jau susilaukė provaikaičių ir vadinami „(kieno nors) Proseneliu ir Prosenele". Ši eilė papildoma bendru socialinės hierarchijos prigimties įvaizdžiu: bevaikiai žmonės – tai priklausomi jaunėliai; tėvai – aktyvūs piliečiai, vadovaujantys bendruomenės gyvenimui; seneliai – pagarbūs senoliai, duodantys išmintingų patarimų iš užkulisių; proseneliai – priklausomi vyresnieji, viena koja žengią atgal į dievų pasaulį. Šiaip ar taip, reikia įvairių technikų, idant būtų galima šią pernelyg schematišką formulę pritaikyti konkrečiu atveju taip, kad ji atskleistų tikrąsias visuomenės pakopas. Bet kai formulė pritaikoma, ji iš tiesų pažymi socialines pakopas, ir žmogaus „prokreacinis statusas" tampa pagrindiniu jo socialinės tapatybės elementu – tiek jam pačiam, tiek likusiems bendruomenės nariams. Balyje žmogaus gyvenimo tarpsniai suvokiami ne kaip biologinis senėjimas, kuriam kultūroje skiriama labai nedaug dėmesio, o kaip visuomenės atgimstamumas.

Taigi iš esmės svarbiausia yra ne paprasta dauginimosi galia, ne tai, kiek žmogus gali pagimdyti vaikų. Dešimt vaikų auginan-

čią porą žmonės gerbia ne labiau nei tą, kuri turi tik penkis vaikus. O šeima, turinti vaiką, susilaukusį savo vaiko, pralenkia jas abi. Svarbiausia Balyje laikoma gimstamumo tąsa, bendruomenę apsaugantis sugebėjimas išsaugoti save tokią, kokia yra. Tai akivaizdžiausiai parodo trečia teknonimijos išdava – prokreacinių grandinių nustatymas.

Iš čia pateikiamos pavyzdinės diagramos (1 brėžinys) matyti, kokiu būdu baliečių teknonimija suformuoja tokias grandines. Siekdamas paprastumo, rašiau tik vyriškuosius teknonimus ir aprašomai kartai daviau angliškus vardus. Be to, šį pavyzdį sukonstravau taip, kad pabrėžčiau faktą, jog teknonimų vartojimas atspindi eponiminių įpėdinių amžių, o ne genealoginę tvarką ar lytį.



1 brėžinys.
Baliečių teknonimija

Pastaba: Merė vyresnė už Denį; Džonas vyresnis už Merę, Džeinę ir Denį. Kitų žmonių amžius teknonimijos atžvilgiu yra nesvarbus, nebent, žinoma, jie būtų pirmtakai ar įpėdiniai.

1 brėžinys parodo, kad teknonimija apibrėžia ne tik prokreacinį statusą, bet ir tam tikras tokių statusų sekas iki antros, trečios ar ketvirtos (labai labai retai iki penktos) kartos. Konkrečios sekos dažniausiai išskiriamos atsitiktinai: jei Merė būtų gimusi prieš Džoną ar Denis – prieš Merę, pasikeistų visas išsirikiavimas. Bet kadangi konkretūs individai, į kuriuos nurodoma, taigi ir simboliškai pripažįstamos specifinės giminystės sekos yra nelabai svarbūs pasirinktiniai dalykai, faktas, kad tokios sekos išskiriamos, pabrėžia svarbią baliečių asmens tapatybės detalę: individas suvokiamas ne pagal tai, kas buvo jo protėviai (turint galvoje, *kad* kultūrinis šydas dengia mirusiuosius, tai net nėra žinoma), o pagal tai, kieno vaikaitis yra jis pats. Žmogus apibūdinamas ne, kaip daugelyje pasaulio visuomenių, pagal vyresnį ar jaunesnį, garsesnį ar mažiau žinomą jo giminės pradininką, o pagal tuos asmenis, kuriems jis pats davė gyvybę – konkrečius, dažniausiai dar gyvus, pusiau suformuotus individus, vadinamus to žmogaus vaikais, vaikaičiais ar provaikaičiais. Jų tarpusavio sąsaja užsimezga per prokreacinių nuorodų tinklą.[18] „Džono proseneli", „Džono seneli" ir „Džono tėvą" sieja tai, kad jie visi prisidėjo prie Džono gimimo – t. y. jie apskritai palaikė Balyje, ir ypač savo kaimelyje, socialinę medžiagų apykaitą. Vėlgi tai, kas iš pirmo žvilgsnio primena laikinio proceso išaukštinimą, iš tikrųjų palaiko tai, ką Gregory Batesonas, pasiskolinęs fizikos terminą, gana taikliai pavadino „stabiliaja padėtimi"[19]. Tokiu teknoniminiu režimu visi gyventojai klasifikuojami pagal jų santykį su gyventojų poklasiu, nuo kurio tuo metu labiausiai priklauso socialinis atgimstamumas – numatomų tėvų kohortos; arba pagal jų vietą šiame poklasyje. Iš teknonimijos perspektyvos net seniausi, daugiausia laiko prisunkę žmonės – proseneliai – vien nenykstamos dabarties dalis.

Kultūrinio statuso titulai

Teoriškai visi (ar beveik visi) baliečiai turi vienokį ar kitokį titulą – Ida Bagus, Gusti, Pasek, Dauh ir taip toliau. Toks titulas užkelia žmogų ant tam tikros baliečių visuomenės pakopos. Šie titulai

nurodo kiekvieno individo tam tikrą kultūrinės viršenybės ar žemumo laipsnį kito individo atžvilgiu, tad visi gyventojai suklasifikuojami pagal griežtai surūšiuotas kastas. Praktiškai – tai pastebėjo visi šią sistemą pagal tokį modelį analizuoti bandę mokslininkai – situacija daug sudėtingesnė.

Sudėtinga ji ne todėl, kad kai kurie žemos padėties kaimiečiai teigia, kad jie (ar jų tėvai) kažkaip „užmiršo" savo titulą; ne todėl, kad skirtingose vietose ir net kartais tarp įvairių individų pastebimi dideli titulų rango pavadinimų skirtumai; ne todėl, kad, nepaisant to, jog šie vardai paveldimi, esama būdų pakeisti titulą. Tai tėra su kasdieniu sistemos veikimu susijusios (nors ir gana įdomios) detalės. Svarbiausia, kad kultūrinio statuso pavadinimai suteikiami tik individams ir visiškai nesuteikiami grupėms.[20]

Kultūrinis statusas arba bent jau kultūrinio statuso variantas Balyje apibūdina asmenį – jis nepriklauso nuo jokių visuomeninių struktūrinių veiksnių. Žinoma, su juo susiję svarbūs praktiniai padariniai, formuojami ir išreiškiami įvairiausių visuomeninių priemonių, pradedant giminių grupėmis ir baigiant valstybinėmis institucijomis. Tačiau iš esmės, kad būtum Dewa, Pulosari, Pring ar Maspadan, tereikia paveldėti teisę į kultūrinio statuso titulą ir teisę reikalauti savo titului atitinkamos visuomenės pagarbos. Tai visai nereiškia, jog privalai atlikti kokį nors vaidmenį, priklausyti kokiai nors grupei ar užimti tam tikrą padėtį ekonominiu, politiniu ar religiniu atžvilgiu.

Kultūrinio statuso titulų sistema – tai pati tikriausia prestižo sistema. Pagal individo titulą, turėdamas omenyje savo paties titulą, žinai, kaip turėtum su juo elgtis ir kaip jis turėtų elgtis su tavimi praktiškai bet kurioje viešojo gyvenimo srityje, nepaisydamas kitų jus siejančių visuomeninių ryšių ar savo nuomonės apie jį. Baliečių mandagumo taisyklės itin rafinuotos ir praktiškai visais kasdienio gyvenimo atvejais griežtai kontroliuoja išorinius visuomeninės elgsenos aspektus. Kalbėsena, laikysena, apranga, valgymo ceremonijos, vedybos, net namo konstrukcija, laidojimo vieta ar kremavimo būdas – visa turi atitikti tikslų elgesio kodeksą, atsiradusį ne tiek iš visuomeninės pagarbos troškimo, kiek iš gilesnių metafizinių apibendrinimų. Kultūrinio statuso titulų sis-

temos įkūnijama tam tikra žmonių nelygybė ir ją išreiškianti etiketo sistema nėra nei moralinė, nei ekonominė, nei politinė, – ji yra religinė. Kultūrinio statuso pagrindas – dieviškos tvarkos apmąstymas kasdienių žmonių santykių kontekste, tad šiuo požiūriu pagal dievišką tvarką pastarieji ir turėtų būti formuojami ritualo formomis. Žmogaus kultūrinio statuso pavadinimas nerodo jo turto, galios ar moralinės reputacijos – jis atskleidžia individo dvasinę sanklodą; be to, visai įmanoma, kad nesutapimas tarp kultūrinio titulo ir žmogaus pasaulietinės padėties bus labai didelis. Su kai kuriomis įtakingiausiomis asmenybėmis Balyje apsieinama labai nemandagiai, o įmantriausiais reveransais sutinkami žmonės kartais būna gerbiami mažiausiai. Sunku įsivaizduoti ką nors labiau svetima baliečių dvasiai už Machiavelli'o nuomonę, kad ne titulai daro žmogui garbę, o žmogus – titulams.

Pagal teoriją – baliečių teoriją – visi titulai kilo iš dievų. Kiekvieną jų, kartais ne be pakeitimų, tarsi kokį šventą palikimą tėvas perduodavo sūnui. Skirtingas įvairių titulų prestižas priklauso nuo to, kiek žmogus, rūpinęsis titulo išlikimu, pastebėjo jame įkūnytus dvasinius sąlygojimus. Jei turi kokį nors titulą, vadinasi, įsipareigoji, bent nesąmoningai, laikytis arba bent jau siekti dieviškų elgesio normų, tik ne visi žmonės lygiai vienodai sugeba tai daryti. Todėl ir atsirado dabartiniai titulų ir juos turinčių žmonių skirtumai. Vėlgi kultūrinis statusas, priešingai nei visuomeninė padėtis, – tai atstumo nuo dievybės atspindys.

Faktiškai su kiekvienu kultūriniu titulu susiejamas vienas ar keli legendiniai, iš esmės labai konkretūs įvykiai, kuriems būdinga kokia nors vieno ar kito titulo savininko padaryta dvasiškai reikšminga klaida. Šie prasikaltimai – vargu ar galima juos vadinti nuodėmėmis – nustato, kokiu mastu mąžta titulo vertė, kokiu atstumu titulas smukdamas nutolo nuo savo transcendentinės viršūnės; ir bent jau bendrais bruožais nurodo titulo vietą visuotinėje prestižo skalėje. Manoma, kad tam tikros (mitinės) kelionės, ne tokius pačius titulus turinčiųjų vedybos, nesėkmės karo lauke, gedulo taisyklių sulaužymai, ritualinės klaidos ir panašūs dalykai daugiau ar mažiau suteršia titulą: daugiau nukenčia žemesnio rango titulai, mažiau – aukštesnio.

Kad ir kaip tai atrodytų, iš esmės šis netolygus nuosmukis nėra nei moralinis, nei istorinis reiškinys. Jis nėra moralinis reiškinys, nes jį sukėlusių įvykių nei Balyje, nei kitur žmonės nesmerktų kaip etiškai neigiamų, be to, tikri moraliniai nusikaltimai (žiaurumas, išdavystė, nesąžiningumas, ištvirkimas) kenkia tik reputacijai, mirštančiai kartu su savo savininkais, o ne nemirtingiems titulams. Ši nelygybė nėra istorinė, nes klaidingi poelgiai, paskiri, kadaise įvykę įvykiai laikomi ne dabartinių realijų priežastimis, o jų prigimties išraiškomis. Kalbant apie titulus juodinančius įvykius, svarbu ne tai, kad jie įvyko praeityje; ir net ne tai, ar jie iš viso įvyko; o tai, kad jie suteršia. Jie neformuoja procesų, nulėmusių dabartinę padėtį, ir moraliai jų neteisia (abiem šiais mąstymo pratimais baliečiai per daug nesidomi), – jie atvaizduoja pamatinį santykį tarp dieviško modelio ir žmonių visuomenės formos, kuri yra tik netobula to modelio išraiška, – kai kuriais atžvilgiais netobulesnė nei kitais.

Jeigu po visko, kas buvo pasakyta apie titulų sistemos autonomiškumą, įsivaizduojama, kad esama tokio kosminio modelio ir socialinių formų ryšio, kaip tada jis turėtų būti suprantamas? Kaip vien religinėmis koncepcijomis, teorijomis apie įgimtus dvasinius žmonių skirtumus pagrįsta titulų sistema siejasi su tuo, ką, žvelgdami į visuomenę iš išorės, pavadintume galios, įtakos, turto, reputacijos ir kt. „realijomis", implikuojamomis visuomeninio darbo pasidalijimo? Trumpai tariant, kaip reali socialinės valdžios tvarka įdiegiama į visiškai nuo jos nepriklausomą prestižo sistemą, kad atsiranda ir yra palaikoma iš tiesų esanti bendra ir gana laisva jų koreliacija? Tai pasiekiama atlikus savotišką genialų triuką su skrybėle, mikliai ištraukiant iš jos iš Indijos importuotą ir pagal vietinį skonį pritaikytą kultūrinę instituciją – varnų sistemą. Naudodamiesi varnų sistema baliečiai itin netvarkingiems kultūrinio statuso klasifikavimo rinkiniams suteikia pavidalus, kuriuos, jų manymu, šie statusai turi iš prigimties, bet kurie klasifikacijoms iš tiesų primetami savo nuožiūra.

Kaip ir Indijoje, varnų sistemą sudaro keturios aiškios kategorijos: brahmanai, kšatrijai, vaišijai ir šūdrai, – jos čia pateikiamos prestižo mažėjimo tvarka. Pirmosios trys (Balyje vadinamos tri-

vangsais [*triwangsa*] – „trimis žmonėmis") apibūdina dvasinius patricijus ir yra priešpriešinamos ketvirtajai – plebėjų – grupei. Tiesa, Balyje varnų sistema savaime nėra kultūrinė priemonė, skirta žmonėms skirstyti pagal statusą, ji veikiau leidžia susisteminti jau pirmiau titulų sistemos atliktus skirstymus. Atskirdama avis nuo avinų, pirmarūšes avis nuo antrarūšių, antrarūšes nuo trečiarūšių, ji apibendrina tiesiogine žodžio prasme nesuskaičiuojamus subtilius titulų sistemos niuansus.[21] Žmonės vieni kitus suvokia ne kaip kšatrijus ar šūdrus, o, tarkime, kaip devus ar kebun tubuhus; paprasčiausiai kšatrijų–šūdrų skirtis naudojama bendrai visuomenės organizavimo tikslams, išreikšti skirtumui, numanomam, kai deva atpažįstamas kaip kšatrijo titulas, o kebun tubuhas – kaip šūdro. Varnų kategorijos – tai etiketės, prisegamos ne prie žmonių, o prie jų titulų: jos formuoja prestižo sistemos struktūrą; kita vertus, titulai – tai individams priklijuojamos etiketės: jie parodo asmens vietą struktūroje. Jei varnų tipo titulų klasifikacija labiau sutampa su esamu galios, turto ir pagarbos visuomenėje balansu – t. y. su socialinio susisluoksniavimo sistema, – manoma, kad visuomenė gerai sutvarkyta. Tinkami žmonės užima tinkamas vietas – dvasinis pasaulis dera su visuomeniniu.

Šis titulų ir varnų funkcijų skirtumas aiškiai matyti iš to, kaip iš tiesų naudojamos su jomis siejamos simbolinės sistemos. Tarp galingųjų trivangsų, kuriems, išskyrus keletą išimčių, teknonimai netaikomi, dažniausiai į individą kreipiamasi ar nurodoma jo titulu. Žmogus šaukiamas Ida Bagu, Njakanu ar Gusiu (ne brahmanu, kšatriju ar šūdru) ir į jį nurodoma tais pačiais vardais, kartais dėl didesnio tikslumo pridedant gimimo eiliškumo vardą (Ida Bagas Madė, Njakanas Njomanas ir taip toliau). Tarp šūdrų titulai vartojami tik nurodant į asmenį, jais niekada nesikreipiama; ir tai paprastai titulai vartojami tik kalbant apie kitų kaimelių gyventojus, kai asmens teknonimas arba nežinomas, arba, jei žinomas, manoma, kad į kito kaimelio gyventoją taip kreiptis pernelyg familiaru. To paties kaimelio kontekste referenciškai šūdrų titulai vartojami tik tada, kai norima pabrėžti informaciją apie kieno nors kultūrinio statuso prestižą („Džono Tėvas yra Kedisan, tad jis ‚žemesnis' už mus, Pandes", – ir taip toliau); žmonės kaimelyje

vienas į kitą kreipiasi, be abejo, tik teknonimais. Kai bendrauja skirtingų kaimelių gyventojai, teknonimai, išskyrus tik labai artimų draugų santykius, lieka nuošaly ir dažniausiai tokiu atveju vartojamas kreipinys Djero. Tiesioginė šio žodžio reikšmė – „viduj" arba „esantis viduje, savas"; taigi trivangsas yra „viduj", priešingai nei šūdras, „esantis išorėj" (Djaba). Tačiau šiame kontekste, kai susiduria skirtingų kaimų gyventojai, toks kreipinys reiškia maždaug tai: „Norėdamas būti mandagus, aš į jus kreipiuosi, tarsi jūs būtumėt trivangsas, nors toks jūs ir nesate (antraip aš pavadinčiau jus tikruoju kultūrinio statuso titulu), ir todėl iš jūsų tikiuosi sulaukti panašaus mandagumo". Varnų terminus ir trivangsai, ir šūdrai vartoja tik bendrais bruožais apibūdindami visą prestižo hierarchiją – dažniausiai šito prireikia kalbant apie politinius, religinius ar socialinius skirtingų kaimelių reikalus: „Klungkungo karaliai yra kšatrijai, o Tabanano – tik vaišijai", arba „Sanure gyvena daug turtingų brahmanų, todėl šūdrai ten neturi daug įtakos", ir taip toliau.

Varnų sistema veikia dvejopai. Ji sujungia iš pažiūros *ad hoc* arbitralius prestižo skirstymus, titulus, su hinduizmu, ar veikiau balietišku hinduizmo variantu, paversdama juos bendros pasaulėžiūros pamatu. Taip pat ji interpretuoja šios pasaulėžiūros, tad ir titulų, įtaką visuomenės sandarai: titulų sistemos implikuojami prestižo nuosmukiai turėtų būti atspindėti realaus galios, turto ir pagarbos pasiskirstymo visuomenėje ir, tiesą sakant, visiškai su juo sutapti. Be abejo, geriausiu atveju tas sutapimas būna tik vidutinis. Tačiau, kad ir kiek atsirastų išimčių – didele įtaka pasižyminčių šūdrų, nuomotą žemę dirbančių kšatrijų ar negerbiamų ir negerbtinų brahmanų, – baliečiai mano, kad žmogaus būtį nušviečia taisyklės, o ne jų išimtys. Varnų sistema titulų sistemą sutvarko taip, kad visuomeninį gyvenimą būtų galima suvokti pagal bendrą kosmologinių sampratų rinkinį, – sampratų, kurios žmonių talentų įvairovę ir istorijos laimėjimus laiko gana paviršutiniškais reiškiniais, palyginti su galimybe susisteminti asmenis pagal standartizuotų kultūrinių statusų kategorijas, taip aklai nepaisančias individualybės ir todėl tokias nemirtingas.

Viešieji titulai

Ši paskutinė asmens apibūdinimo sistema iš pirmo žvilgsnio labiausiai primena vieną žymesnių mūsų naudojamų individo identifikavimo ir charakterizavimo būdų.[22] Mes taip pat dažnai (gal net pernelyg dažnai) skirstome žmones pagal jų profesiją – įsivaizduojame, kad jie ne tik dirba pagal savo pašaukimą, bet kad paštininko, sportininko, politiko ar pardavėjo ypatybės jiems kone fiziškai įgimtos. Visuomeninė funkcija tampa simboline priemone asmens tapatybei suvokti; žmonės – tai jų profesija.

Tiesa, tai panašu tik iš pirmo žvilgsnio. Baliečių požiūrį į visuomeninio vaidmens ir asmens tapatybės santykį supa kitokios mintys apie savasties sandarą, grindžia kitokios religinės filosofinės sampratos ir išreiškia kitokie jį atskleidžiantys kultūros mechanizmai – viešieji titulai; tad ideografinė to, ką mes vadiname profesija, o baliečiai – *linggih*, arba „vieta", „vietove", „buveine", prasmė įgauna kitą atspalvį.

„Vietos" sąvoka, pagrindžiama baliečių mąstymu ir veikla, išreiškiama itin ryškia skirtimi tarp pilietinių ir šeimyninių visuomenės sričių. Ir konceptualiai, ir instituciškai labai aiškiai nubrėžiama linija tarp visuomeninių ir privačių gyvenimo sferų. Bet kuriame lygmenyje, pradedant kaimeliu ir baigiant karaliaus rūmais, bendrieji reikalai aiškiai atskiriami ir kruopščiai izoliuojami nuo asmeninių ar šeimyninių, – Balyje, priešingai nei kitose visuomenėse, šiems dviem pasauliams maišytis neleidžiama. Baliečiai turi labai išrutuliotą viešuomenės kaip vieningo kūno, turinčio savų interesų ir tikslų, sampratą. Kaip nors šių interesų ir tikslų atžvilgiu įpareigotas žmogus išskiriamas iš kitų savo kraštiečių, kuriems tokių pareigų nesuteikiama. Būtent šį ypatingą statusą ir išreiškia viešieji titulai.

Nors baliečiai viešąją visuomenės gyvenimo sritį suvokia kaip atributą ir autonomišką, jie nemano, kad tai – vienalytė visuma ar net apskritai kokia nors visuma. Veikiau jie mano, kad viešasis gyvenimas susideda iš paskirų, nesusijusių ir kartais net tarpusavyje besivaržančių sričių, kurių kiekviena sugeba pati save išlaikyti bei kontroliuoti, gviešiasi sau teisių ir yra grindžiama savais

organizavimo principais. Tarp žymiausių tokių sričių paminėtinos: kaimelis – jungtinė politinė bendruomenė; vietinė šventykla – jungtinė religinė organizacija arba visi jos tikintieji; irigacinė bendruomenė – žemės ūkio organizacija; ir galiausiai visas šias sritis valdančios regioninės – t. y. didesnės nei kaimelio lygmens – valdžios ir tikėjimo struktūros, kurių centre – aukštuomenė ir aukščiausi dvasininkų luomai.

Šioms įvairioms viešosioms sritims ar sektoriams aprašyti reikėtų išsamiai išanalizuoti baliečių visuomeninę struktūrą, bet tai nėra šios mano analizės objektas.[23] Svarbiausia paminėti, kad su kiekvienu sektoriumi susiejami atsakingi pareigūnai – gal geriau juos vadinti prižiūrėtojais, – kuriems atitinkamai suteikiami tam tikri titulai: Klian, Perbekel, Pekaseh, Pemangku, Anak Agung, Tjakorda, Dewa Agung ir taip toliau; priskaičiuojama apie pusšimtį tokių vardų. Į šiuos žmones (sudarančius labai mažą visų gyventojų dalį) nurodoma bei kreipiamasi šiais oficialiais vardais – kartais pridedami gimimo eiliškumo vardai, kultūrinio statuso titulai arba, pavyzdžiui, tarp šūdrų, norint patikslinti, teknonimai.[24] Visokiausi šūdrų „kaimo vadai" bei „liaudies kunigai" ir daugybė trivangsų „karalių", „princų", „lordų" bei „vyresniųjų kunigų" ne tik paprasčiausiai atlieka socialinį vaidmenį. Savo ir kitų žmonių akyse jie su tuo vaidmeniu sutapatinami. Jie yra tikrieji viešieji žmonės, – žmonės, kurie kitus savasties aspektus (asmeninį charakterį, gimimo eiliškumą, giminystės ryšius, prokreacinį statusą ir prestižo lygį) nustumia, bent jau simboliškai, į antrą planą. Mes sakytume, kad jie aukoja savo asmenybes visuomeninio vaidmens vardan, mat psichologinius bruožus laikome žmogaus tapatybės šerdimi; o jie daugiausia dėmesio skiria visuomeninei padėčiai, todėl teigia, kad tas vaidmuo ir yra jų savasties esmė.

Viešaisiais titulais nustatomų vaidmenų paskirstymas glaudžiai siejasi su kultūrinio statuso titulų sistema ir jos transformavimu į varnų kategorijas. Šią sąsają lemia tai, ką galėtume pavadinti „dvasinio tinkamumo doktrina". Ši doktrina teigia, kad politines ir religines translokalios – regioninės ar viso Balio – reikšmės „vietas" turėtų užimti tik trivangsai, o vietinės reikšmės postai turi likti šūdrų rankose. Aukštuomenės sluoksniuose ši doktrina taiko-

ma itin griežtai: tik kšatrijai – t. y. žmonės, kurių titulai prilyginami kšatrijams – turi teisę tapti karaliais ar aukščiausiais princais; lordais ar smulkesniais princais gali tapti kšatrijai arba vaišijai; aukščiausieji kunigai būtinai turi būti brahmano rango, ir taip toliau. Žemesniuose sluoksniuose į šią doktriną žvelgiama atlaidžiau; tačiau tebevyrauja nuomonė, kad kaimelių vadovais, irigacinių bendruomenių pirmininkais ir liaudies kunigais turi tapti šūdrai, o trivangsai turi likti savo vietoje. Bet kuriuo atveju dauguma gyventojų, turinčių kultūrinio statuso titulą, tapatinamą su tokia varnų kategorija ar kategorijomis, kurios teoriškai leistų užimti tam tikrą padėtį ir atlikti su šiuo titulu siejamą viešąjį vaidmenį, tokių vaidmenų neatlieka ir nelabai tikėtina, kad kada nors atliks. Trivangsams visuomeniniai vaidmenys suteikiami paveldėjimo būdu, dažniausiai tik pirmagimiams. Ir saujelė individų, kuriems „priklauso galia", griežtai skiriami nuo tos galios neturinčios didesnės aukštuomenės dalies. Šūdrai į viešą postą paprastai renkami, tačiau žmonių, galinčių šito siekti, skaičius vis dėlto gerokai ribotas. Prestižo lygis nulemia, kokio visuomeninio vaidmens žmogus gali siekti; atliks jis tą vaidmenį ar ne – jau visiškai kitas klausimas.

Tiesa, dėl bendros prestižo lygio ir visuomeninio posto koreliacijos, kurios reikalauja dvasinio tinkamumo doktrina, politinę ir bažnytinę visuomeninės valdžios santvarką lydi bendra nuostata, kad visuomeninė santvarka blankiai teatspindi metafizinę, nors turėtų ją atspindėti labai aiškiai; maža to, kad asmens tapatybė turėtų būti apibūdinama ne paprasčiausiomis žmogiškomis, todėl paviršutiniškomis amžiaus, lyties, talento, temperamento ar nuopelnų kategorijomis (t. y. ne biografiškai), o pagal jo vietą bendroje dvasinėje hierarchijoje (t. y. tipologiškai). Kaip ir visos simbolinės žmogų apibūdinančios sistemos, viešųjų titulų sistema taip pat formuluoja, įvairių socialinių kontekstų atžvilgiu, esminę prielaidą: svarbu ne tai, kas žmogus yra kaip asmuo (kaip mes sakytume), bet kokią vietą jis užima ne tik nekintamų, bet ir negalinčių pakisti (mat yra antžmogiškos) kultūrinių kategorijų sistemoje.

Vėlgi šios kategorijos kyla (arba lygiai teisinga būtų sakyti, leidžiasi) dievybės link; ir kuo jos arčiau dievybės, tuo nesvarbesnis

tampa žmogaus charakteris ir tuo lengviau paneigiamas laikas. Vis aukštesnio rango viešieji žmonių titulai ne tik vis panašesni į dieviškuosius, o pačioje viršūnėje tampa jiems lygūs, bet dieviškame lygmenyje apskritai iš tapatybės tiesiogine prasme lieka vien vardas. Visi dievai ir deivės vadinami arba Dewa (moteriška giminė – Dewi), arba aukščiausiosios dievybės dar vadinamos Betara (Betari). Kartais prie bendrų pavadinimų pridedami tikslinamieji vardai: Betara Guru, Dewi Šri, ir panašiai. Tačiau nemanoma, jog net tokiais patikslintais vardais pavadintos dievybės turi ryškias asmenybes: tiesiog tikima, kad jos administraciškai atsakingos už tam tikrų kosminės svarbos reikalų tvarkymą: vaisingumą, galią, žinias, mirtį ir taip toliau. Dažniausiai baliečiai nežino ir nenori žinoti, kuriuos dievus jie garbina savo įvairiausiose šventyklose (visada jų būna pora – dievas ir deivė), ir paprasčiausiai vadina juos „koks(-ia) nors Pura Dewa (Dewi)" – kokios nors šventyklos dievu (deive). Kitaip nei senovės graikai ar romėnai, vidutinis balietis nelabai domisi atskirų dievų veiklos, motyvacijų, asmenybės ar istorijos detalėmis. Apie tokius dalykus kalbama pagarbiai ir atsargiai, lygiai kaip ir apskritai apie dalykus, susijusius su vyresniais ar kilmingesniais žmonėmis.[25]

Trumpai tariant, dievų pasaulis – tai dar viena, virš kitų iškilusi viešoji sritis, persmelkta visų kitų sričių taip uoliai siekiamo etoso. Šios srities interesai susiję su kosminiu, o ne politiniu, ekonominiu ar ceremonijų (t. y. žmogišku) lygmeniu, ir jos prižiūrėtojai yra jokiais ypatingais bruožais nepasižymintys žmonės – individai, kuriems trumpalaikės žmonijos rodikliai neturi jokios reikšmės. Geriausiai baliečių asmens sampratą išreiškia tik pagal viešuosius vardus skiriami dievai ir bevardžius (tik pagal viešuosius titulus skiriamus) dievus atvaizduojančios kone beveidės, griežtai konvencinės, nekintamos ikonos, kasmet atstovaujančios jiems per tūkstančius visos salos šventyklose vykstančių švenčių. Priklaupdami priešais jas (arba, tiksliau, priešais dievus, kurie trumpam jose apsigyvena), baliečiai ne tik pripažįsta dievišką galią. Kartu jie išvysta vaizdinį, kuriam giliai širdyje jaučiasi priklausą, – vaizdinį, kurį tik užstoja biologinės, psichologinės ir sociologinės gyvenimą apraizgiusios aplinkybės, paprasti istorinio laiko įvykiai.

KULTŪRINIS JĖGŲ TRIKAMPIS

Esama daugybės būdų, kuriais žmogus priverčiamas arba, tiksliau, kuriais jis išmoksta suvokti laiko tėkmę, – skirdamas besikeičiančius metų laikus, mėnulio fazes, augalų gyvenimo ciklus; matuodamas jį ritualų, žemės, namų ūkio darbų ciklais; ruošdamasis būsimiems veiksmams, planuodamas juos bei prisimindamas ir įvertindamas jau atliktus; saugodamas genealogiją, atpasakodamas legendas, skelbdamas pranašystes. Bet, žinoma, svarbiausia, matydamas savo ir savo aplinkinių biologinį senėjimą, konkrečių individų atsiradimą, brendimą, silpnėjimą ir išnykimą. Kaip giliai šio proceso įvaizdis įsispaudžia mūsų sąmonėje, taip mes patiriame laiką. Esama nenutraukiamo vidinio ryšio tarp žmonių turimų asmens ir istorijos struktūros sampratų.

Taigi, kaip jau pirmiau pabrėžiau, pats įspūdingiausias dalykas, pasakytinas apie baliečių asmens tapatybės sampratas įkūnijančius kultūros modelius, kad baliečiai praktiškai visus žmones – draugus, gimines, kaimynus ir nepažįstamuosius; jaunuolius ir senius; viršininkus ir pavaldinius; vyrus ir moteris; vadus, karalius ir kunigus; net mirusiuosius ir dar negimusiuosius – vaizduoja kaip stereotipinius amžininkus, abstrakčius ir anonimiškus kraštiečius. Kiekviena simbolinė asmens apibūdinimo sistema, pradedant netariamais vardais ir baigiant pasipuikuojamai skelbiamais titulais, siekia pabrėžti ir sutvirtinti standartizavimą, idealizavimą ir apibendrinimą, implikuojamą santykių tarp individų, iš esmės siejamų atsitiktinio jų gyvenamųjų laikotarpių sutapimo, ir nutylėti šiuos apibendrinimus ar tik nuslysti jų paviršiumi, kai jie implikuojami santykių tarp bendrų – artimai savo biografijomis susijusių žmonių – arba tarp pirmtakų ir įpėdinių – aklų testamento sudarytojų ir nieko nenutuokiančių paveldėtojų. Žinoma, baliečių gyvenimai *yra* tiesiogiai, o kartais ir labai glaudžiai susipynę; jie *iš tiesų* jaučia, kad pasaulį suformavo seniau gyvenę žmonės, ir skiria savo veiksmus gyvensiančiųjų pasauliui kurti. Bet kultūriškai išrutuliojami ir simboliškai pabrėžiami ne šie žmonių, kaip asmenų, aspektai – ne jų tiesioginiai ryšiai ir individualumas, ne jų savitas, nepakartojamas

istorijoje paliktas pėdsakas, – o jų visuomeninis išsidėstymas, jų konkrečiai užimama vieta nenykstančioje, faktiškai amžinoje metafizinėje tvarkoje.[26] Daug ką – bent jau mūsų akimis – pasako baliečių asmens apibrėžimų paradoksas: Balyje asmenys nuasmeninami.

Šitaip baliečiai nusekina, nors ir negali visiškai panaikinti, tris svarbiausius laikiškumo pojūčio šaltinius: suvokimą, kad tavo draugai ir kartu tu pats nuolatos nyksti; žinojimą, kad pasibaigę mirusiųjų gyvenimai tebeslegia dar nesibaigusius gyvųjų likimus; ir supratimą, kad dabar tavo atliekami veiksmai gali turėti įtakos dar negimusiems tavo palikuonims.

Susitikę bendrai pamato ir suvokia vienas kitą tiesioginėje dabartyje, visa jungiančiame „dabar"; šitaip jie patiria dabarties nepagaunamumą ir efemeriškumą, mat ji ištirpsta tiesioginio bendravimo tėkmėje. „Kiekvienas partneris [susitikus bendrams] bemat kito kūną, gestus, eiseną ir veido išraiškas pamato ne tik kaip išorinio pasaulio daiktus ar įvykius, bet įžvelgia ir jų fizionominę prasmę, kito žmogaus minčių [išraiškas]... Kiekvienas partneris dalyvauja atsiskleidžiančiame kito pasaulyje, gyvoje dabartyje gali pagauti žingsnis po žingsnio konstruojamas kito mintis. Taip tarp jų atsiranda bendros ateities vizijos, išreikštos planais, viltimis, baimėmis... [Jie] nebyliai įtraukiami į vienas kito biografiją; jie kartu sensta..."[27] O materialios prarajos vieni nuo kitų atskirti pirmtakai ir įpėdiniai vieni kitus suvokia kaip pradus ir išdavas ir tokiu būdu patiria įgimtą įvykių chronologiškumą, linijinį standartinio, tarpasmeninio laiko bėgsmą – laiko, kurio tėkmę galima išmatuoti laikrodžiais ir kalendoriais.[28]

Anoniminio tikrųjų amžininkų susidūrimo generuojamo grynojo vienalaikiškumo vardu *kultūriškai* minimalizuodami visas šias tris patirtis – bendro artumo primenamos praeinančios dabarties, pirmtakų apmąstymo primenamos lemtingos praeities ir laukiamiems įpėdiniams kuriamos ateities, – baliečiai sukuria antrą paradoksą. Jų nuasmenintos savasties samprata susiejama su nulaikinto (vėlgi mūsų požiūriu) laiko samprata.

Taksonominiai kalendoriai ir trūkusis laikas

Tai aiškiai atspindi kalendorinės baliečių sąvokos – jų kultūriniai mechanizmai laiko vienetų skirčiai paženklinti; mat paprastai Balyje kalendoriai naudojami ne prabėgusiam laikui apskaičiuoti, ne praeinančios akimirkos išskirtinumui ir negrįžtamumui pabrėžti, o kokybiniams modalumams, kuriais laikas reiškiasi žmogaus patirtyje, pažymėti ir suklasifikuoti. Baliečių kalendorius (arba, tiksliau, kalendoriai, nes, matysime, kad jų yra du) laiką padalija į apibrėžtus vienetus ne tam, kad juos būtų galima skaičiuoti ir suskaičiuoti, o tam, kad juos apibrėžtų ir apibūdintų, parodytų skirtingas socialines, intelektualines ir religines šių laiko padalų prasmes.[29]

Vienas iš dviejų baliečių naudojamų kalendorių – Saulės ir Mėnulio, o kitas yra sukonstruotas pagal nepriklausomų dienų ciklų tarpusavio sąveiką, – pastarąjį vadinsiu „permutaciniu". Permutaciniam kalendoriui teikiama gerokai didesnė reikšmė. Jį sudaro dešimt skirtingų dienų pavadinimų ciklų. Ciklų ilgis skiriasi. Ilgiausią sudaro dešimt nustatyta tvarka vienas po kito einančių dienų pavadinimų; pasibaigęs ciklas vėl pradedamas iš naujo nuo pirmosios dienos. Panašiai esama devynių, aštuonių, septynių, šešių, penkių, keturių, trijų, dviejų dienų ciklo, net – galutinį laiko „sinchronizavimą" reiškiančio – vienos dienos ciklo. Ciklų dienų pavadinimai irgi skiriasi, be to, šie ciklai rutuliojasi lygiagrečiai. Vadinasi, kiekviena diena, bent jau teoriškai, turi dešimt skirtingų vardų – po vieną iš kiekvieno ciklo. Tiesa, didesnę kultūrinę reikšmę turi tik penkių, šešių ir septynių dienų ciklai, nors antai trijų dienų ciklas apibrėžia turgaus savaitę ir yra svarbus ruošiant tam tikrus smulkius ritualus, pavyzdžiui, pirmiau minėtą asmeninių vardų suteikimo ceremoniją.

Šių pagrindinių – penkių, šešių ir septynių dienų ciklų sąveika reiškia, kad kokia nors trejopai pavadinta diena (t. y. diena, kurios pavadinimą sudaro iš trijų ciklų paimtų vardų kombinacija) kartosis kas du šimtai dešimt dienų (paprasta skaičių penki, šeši ir septyni sandauga). Iš panašios penkių ir septynių dienų ciklų sąveikos dvigubą dienos vardą gauname kas trisdešimt penkias

dienas, šešių ir septynių – kas keturiasdešimt dvi dienas, o penkių ir šešių – kas trisdešimt dienų. Visų keturių periodiškumų arba superciklų apibrėžiami ryšiai (*bet ne patys periodiškumai*) ne tik laikomi svariais visuomenine prasme, bet ir manoma, kad jie vienaip ar kitaip atspindi pačią tikrovės struktūrą.

Šis ciklų cikluose skaičiavimas suformuoja požiūrį, jog laiką sudaro tvarkingi trisdešimties, trisdešimt penkių, keturiasdešimt dviejų ir du šimtai dešimties kvantinių vienetų („dienų") junginiai ir kiekvienas jų turi tam tikrą kokybinę dvinariu ar trinariu vardu pažymėtą prasmę: iš principo tai primena mūsų nuostatą, kad penktadienis trylikta – nelaiminga diena. Idant būtų galima identifikuoti dieną iš keturiasdešimt dviejų dienų junginio – ir šitaip įvertinti jos praktinę ir/arba religinę reikšmę, – reikia nustatyti jos vietą, t. y. pavadinimą, šešių dienų cikle (tarkime, ji vadinsis *ariang*) ir septynių dienų cikle (tarkim, *boda*), tad dienos pavadinimas bus *boda-ariang* ir tai žinodamas žmogus atitinkamai elgsis. Norint identifikuoti dieną iš trisdešimt penkių dienų junginio, reikia žinoti jos vardą ir vietą penkių dienų cikle (pavyzdžiui, *klion*) ir septynių dienų cikle, tarkime, ta diena vadinsis *boda-klion* – tai bus *rainan*, diena, kai reikia dievams aukoti nedideles aukas, „pamaitinti" juos. Tiksliai dienai du šimtai dešimties dienų cikle nustatyti reikia vardų iš visų trijų „savaičių": tarkim, ta diena bus *boda-ariang-klion*, beje, jos metu švenčiamas Galunganas – svarbiausia baliečių šventė.[30]

Nesileidžiant į smulkmenas, akivaizdu, kad tokio pobūdžio kalendoriaus iškeliamas laiko skaičiavimo principas yra ne tęstinis, o trūkusis. Tai yra jis nenaudojamas praeinančiam laikui skaičiuoti (būtų labai keblu jį taikyti tokiems tikslams ir tam reikėtų dar pasitelkti kokių nors pagalbinių mechanizmų) ar nustatyti, kiek praėjo laiko po kokio nors įvykio ar kiek liko laiko kokiam nors darbui nuveikti: toks laiko skaičiavimas pritaikytas ir naudojamas atskiroms, savarankiškoms laiko padaloms – „dienoms" – išskirti ir klasifikuoti. Ciklai ir superciklai yra amžini, netvirti, nekaitomi ir, kadangi vidinė jų tvarka neturi jokios prasmės, niekada nepasiekia kulminacijos. Jie nieko nekaupia, nestato ir yra neišeikvojami. Jie nesako, kiek laiko, jie sako, kokios rūšies yra laikas.[31]

Permutacinio kalendoriaus taikymas iš esmės paveikia visus baliečių gyvenimo aspektus. Pirmiausia pagal jį nustatomos (išskyrus vieną išimtį) visos šventės – t. y. visos bendruomeninės šventės, – kurių Goris priskaičiuoja trisdešimt dvi, tad šventė vyksta maždaug kas septynias dienas.[32] Tiesa, šventės nešvenčiamos kokiu nors pastebimu ritmu. Jei pradėsime, tarkime, nuo Radité-Tungleh-Paing ir laikysime ją „pirmąja", sunumeravę dienas pastebėsime, kad šventės vyksta tokia tvarka: 1, 2, 3, 4, 14, 15, 24, 49, 51, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 109, 119, 125, 154, 183, 189, 193, 196, 205 ir 210 dieną.[33] Dėl tokio nenuoseklaus, trūkaus didelių ir mažų švenčių išsidėstymo iš esmės laikas – t. y. dienos – skyla į du labai bendrus tipus: „pilnąsias" ir „tuščiąsias", t. y. į dienas, kuriomis vyksta kas nors svarbaus, ir dienas, kuriomis nevyksta nieko arba nieko ypatinga. Pirmosios vadinamos „laikais" arba „jungtimis", o antrosios – „skylėmis". Visi kiti kalendoriaus taikymai tik patvirtina ir praturtina šią bendrą nuostatą.

Svarbiausia sritis, kurioje naudojamasi kalendoriumi, – šventyklų švenčių nustatymas. Niekas nežino, kiek Balyje yra šventyklų, – tiesa, Swellengrebelis priskaičiavo per 20 000.[34] Kiekviena šventykla – šeimos, vienos kilmės grupės, žemės ūkio, mirties, gyvenviečių, jungtinė, „kastų", valstybinė – turi savitą švenčių šventimo būdą, vadinamą odalanu [*odalan*]. Dažnai tiesioginė šio termino reikšmė, nors jis paprastai neteisingai verčiamas į „gimtadienį" arba, dar blogiau, į „sukaktį", yra „apsireiškimas", „išnirimas", „pasirodymas". Švenčiama ne diena, kai šventykla buvo pastatyta, o diena, kai ji yra (ir visada buvo nuo pat pastatymo) „aktyvuojama", – diena, kai joje apsigyveno iš dangaus nusileidę dievai. Kai odalanas nevyksta, šventykloje tuščia, tylu, negyvenama, – išskyrus kelias tam tikromis dienomis kunigų atnašaujamas aukas, jose niekas nevyksta.

Didesnei daliai šventyklų odalano laikas nustatomas pagal permutacinį kalendorių (kitos šventyklos odalanus apskaičiuoja pagal Saulės ir Mėnulio kalendorius, nors laiko suvokimo būdais abu nustatymai iš principo nesiskiria). Skaičiuojant naudojamasi penkių, šešių, septynių dienų ciklais. T. y. šventyklų ceremonijos – galinčios būti tiek nepaprastai sudėtingos, tiek paprastos, kone

nepastebimos, – švelniai tariant, Balyje vyksta gana dažnai; nors esama dienų, kai vyksta daug tokių švenčių, ir dienų, kai, lygiai taip pat dėl metafizinių priežasčių, nešvenčiama nė viena.[35]

Taigi į baliečių gyvenimą ne tik įsiterpia netvarkingai išmėtytos, dažnos visų švenčiamos šventės, bet ir dar dažnesnės šventyklų ceremonijos, tiesa, jose paprastai dalyvauja žmonės, kurie nuo gimimo yra tų šventyklų bendruomenių nariai. Kadangi dauguma baliečių priklauso dešimčiai ar daugiau šventyklų, ritualinis baliečio gyvenimas tampa gal ir ne paklaikęs, bet tikrai labai judrus. Balyje žmogus neritmingai svyruoja tarp hiperaktyvumo ir ramumos.

Be šių, daugiau su religija susijusių tautinių ir šventyklų švenčių aspektų, permutacinis kalendorius aprėpia ir braunasi į pasaulietiškesnes kasdienybės sritis.[36] Būna blogų ir gerų dienų, tinkamų namui statyti, verslui imtis, gyvenamajai vietai keisti, į kelionę leistis, derliui nuimti, gaidžių pentinams galąsti, marionečių spektakliui demonstruoti, (senovėje) karui pradėti ir dėl taikos tartis. Manoma, kad ne diena, kurią žmogus gimė – ji vėlgi nėra tai, ką mes laikome gimtadieniu (kai baliečio paklausi, kada jis gimė, jo atsakymas būna tolygus teiginiui „ketvirtadienį, devintą dieną", ir tai nė kiek nepadeda nustatyti žmogaus amžių), – o jo odalanas nulemia arba, tiksliau, nužymi daugelį jo gyvenimo perspektyvų.[37] Vieną dieną gimę būna linkę į savižudybę, kitą – dažnai tampa vagimis; tą dieną gimsta turtuoliai, aną – skurdžiai; viena diena pagimdo sveikus, ilgaamžius ir laimingus, kita – ligotus, trumpaamžius nelaimėlius. Panašiai nustatomas žmogaus charakteris bei talentas. Žmogaus ligos diagnozė ir gydymas taip pat kaip sudedamoji dalis integruoti į kalendorinius nurodymus: ši dalis gali įtraukti gydytojo ir paciento odalanus, susirgimo dieną, taip pat ir su simptomais bei apskritai su medicina metafiziškai siejamas dienas. Prieš sudarant vedybų sutartį, siekiama nustatyti, ar vedybos turės gerą ateitį, – tam palyginami sutuoktinių odalanai. Jei odalanai nieko gero nežada, vedybos – bent jau jei abi šalys elgiasi (o taip dažniausiai ir būna) protingai – neįvyksta. Yra laikas, palankus laidoti ir kremuoti, kelti vestuves ir skelbti skyrybas; yra laikas – jei pereitume nuo hebrajiškų prie baliečių posakių – kopti į kalnus ir eiti į

turgų, trauktis iš visuomenės ir joje dalyvauti. Kaimo tarybos, irigacinių bendruomenių, savanorių asociacijų susirinkimai, – viskas nustatoma pagal permutacinį (ar, rečiau, pagal Mėnulio ir Saulės) kalendorių; taip pat ir laikotarpiai, kai reikia tyliai sėdėti namuose ir nesivelti į bėdą.

Nors Mėnulio ir Saulės kalendorius remiasi kitokiu pagrindu, įkūnija tokią pačią trūkaus laiko sampratą kaip ir permutacinis kalendorius. Pagrindinis jo skirtumas ir kai kuriais atžvilgiais pranašumas – jis yra daugmaž tvirtas laiko atžvilgiu ir nekinta pagal metų laikus.

Šį kalendorių sudaro dvylika mėnesių nuo vienos iki kitos jaunaties.[38] Šie mėnesiai padalijami į dviejų tipų (taip pat sunumeruotas) dienas: Mėnulio (*tithi*) ir Saulės (*diwasa*). Kiekvienas mėnuo visada turi trisdešimt Mėnulio dienų; bet, turint omenyje skirtumą tarp Mėnulio ir Saulės metų, Saulės dienų mėnesyje būna kartais trisdešimt, o kartais – dvidešimt devynios. Tokiu atveju manoma, kad per vieną Saulės dieną praeina dvi Mėnulio dienos – viena Mėnulio diena praleidžiama. Taip nutinka kas šešiasdešimt tris dienas. Tačiau, nors šis apskaičiavimas astronomiškai visiškai teisingas, iš tikrųjų jis nebuvo atliktas pagal astronominius stebėjimus ir nėra paremtas teorija, – jai sukurti baliečiai neturi kultūrinių priemonių (ką ir kalbėti apie norą). Šis skaičiavimas buvo atliktas pagal permutacinį kalendorių. Be abejo, iš pradžių buvo remiamasi astronomija; tačiau tai atliko indai, iš kurių baliečiai žiloje senovėje ir perėmė kalendorių. Baliečiams dviguba Mėnulio diena – diena, kurioje telpa dvi dienos – tėra dar viena savita permutacinio kalendoriaus ciklų ir superciklų sąveikos diena, žinoma *a priori*, ne *a posteriori*.

Nepaisant šių pataisų, tokie metai nuo tikrų Saulės metų skiriasi nuo devynių iki vienuolikos dienų; ir šis skirtumas kompensuojamas kas trisdešimt metų įterpiant keliamąjį mėnesį – nors ši operacija – indų atliktų astronominių stebėjimų vaisius, Balyje ji atliekama mechaniškai. Nepaisant to, kad Mėnulio ir Saulės kalendorius *primena* astronominį ir todėl *atrodo* pagrįstas kažkokiu gamtinio laiko procesų suvokimu ar kokiais nors dangaus laikrodžiais, tai tėra iliuzija, kylanti tada, kai daugiau dėmesio kreipiama į

kalendoriaus kilmę, o ne į taikymą. Jis taikomas visai atsietai nuo dangaus ar bet kokios kitos praeinančio laiko patirties stebėjimo – kaip ir permutacinis kalendorius, pagal kurį baliečiai taip griežtai jį sureguliuoja. Kaip ir permutacinis, šis kalendorius – tai automatinė, partikuliari, iš principo ne skaičiavimo, o klasifikavimo sistema, pasakanti, kokia (ar kokios rūšies) šiandien diena, o ne kokia šiandien Mėnulio fazė. Kai balietis pakėlęs akis nerūpestingai nužvelgia mėnulį, suvokia jį ne kaip kalendoriaus lėmėją, o kaip jo atspindį. „Tikrai tikras" yra dienos vardas – arba, šiuo atveju, skaičius, – jos vieta transempirinėje dienų taksonomijoje, ne epifenomenalus jos atspindys danguje.[39]

Praktiškai Mėnulio ir Saulės kalendorius naudojamas tokiu pačiu būdu ir tiems patiems tikslams kaip ir permutacinis. Jis yra (apytiksliai) tvirtas, todėl juo gana paranku vadovautis žemės ūkyje: pagal jį reguliuojama sėja, ravėjimas, derliaus rinkimas ir panašūs darbai; be to, pagal šį kalendorių švenčia savo dievų šventes simboliškai su žemės ūkio darbais arba vaisingumu siejamos šventyklos. Tokios šventės vyksta ne kas 210, o kas 355 (keliamaisiais metais – maždaug kas 385) dienas. Daugiau šie modeliai niekuo nesiskiria.

Pagal Mėnulio ir Saulės kalendorių švenčiama dar viena didelė šventė – Njepi („nutildyti"). Vakariečiai mokslininkai dažnai ją vadina „baliečių Naujaisiais Metais", nepaisydami fakto, kad ji vyksta ne pirmo, bet dešimto mėnesio pradžioje (per jaunatį) ir yra susijusi ne su atsinaujinimu, nauju pasišventimu, o su padidėjusia demonų baime ir troškimu nuraminti savo emocijas. Njepi švenčiama nejaukios tylos diena: ištuštėja gatvės, niekas nedirba, nedegama šviesa ar ugnis, net namuose kalbama prislopintu balsu. Mėnulio ir Saulės sistema retai naudojama „likimui spėti", nors ir tikima, kad jaunatis ir pilnatis pasižymi tam tikrais kokybiniais bruožais: pirmoji laikoma grėsminga, antroji – palankia. Apskritai Mėnulio ir Saulės kalendorius – tai veikiau permutacinio kalendoriaus priedas nei varžovas. Jis suteikia galimybę naudotis klasifikacine, pilnų ir tuščių dienų, „nulaikinta" laiko samprata tokiuose kontekstuose, kuriuose būtina bent iš dalies pripažinti, kad gamtinės sąlygos periodiškai kinta.

Ceremonija, scenos baimė ir kulminacijos stoka

Taigi padaryti asmenis anonimiškus ir sustingdyti laiką – tai dvi to paties kultūrinio proceso – simbolinės deemfazės – dalys: kasdieniame baliečių gyvenime atsirandantį suvokimą, kad visi kraštiečiai dalijami į bendrus, įpėdinius ir pirmtakus, stengiamasi užmaskuoti samprata, kad visi yra amžininkai. Kaip įvairios asmens apibūdinimo sistemos po tankiu gatavų tapatybių, ikoniškų savasčių šydu paslepia biologinius, psichologinius ir istorinius pagrindus, remiančius kintančią duotybių ir polinkių sanklodą, mūsų vadinamą asmenybe, taip kalendorius, arba, tiksliau, naudojamas kalendorius, atšipina neišvengiamai tų pagrindų ir sanklodos, susmulkinančios laiko tėkmę į atsietas, neišmatuojamas, nejudančias dalelytes, suponuojamą ištirpstančių dienų ir išgaruojančių metų pojūtį. Tikri amžininkai būtinai turi gyventi absoliučioje dabartyje, o absoliučioje dabartyje gali gyventi tik suvienalaikinti žmonės. Tačiau esama ir trečios šio proceso dalies, iš poros viena kitą papildančių nuostatų paverčiančios jį viena kitą sutvirtinančių kultūrinių jėgų trikampiu. Tai – visuomeninių santykių ceremonializavimas.

Idant palaikytum individų, su kuriais kasdien susiduri, (reliatyvų) anonimiškumą, nuslopintum tiesioginių santykių intymumą – žodžiu, paverstum bendrus amžininkais, – būtina gana smarkiai formalizuoti su jais palaikomus santykius, laikytis vieniems nuo kitų vidutiniu sociologiniu atstumu, gana mažu, kad galėtum žmones atpažinti, ir gana dideliu, kad nesugebėtum jų perprasti, kad jie tau būtų pusiau savi – pusiau svetimi. Tad logiška, jog bandymą užblokuoti kūrybiškesnius žmogaus būties aspektus – asmenybę, spontaniškumą, mirtingumą, emocingumą, pažeidžiamumą – palydi daugeliui baliečių gyvenimo aspektų būdingas ceremoningumas, mastas (ir intensyvumas), su kuriuo tarpasmeniniai santykiai kontroliuojami ištobulintų papročių ir elgesio taisyklių sistemų. Šis bandymas, kaip ir jo atitikmenys, pasiseka tik iš dalies ir baliečių gyvenimo ceremonializavimas pavyksta tik tiek, kiek ir žmonių anonimizavimas ar laiko sustingdymas. Bet tai, kaip stipriai trokštama šio ceremoningumo, kaip

įkyriai siekiama šio idealo, paaiškina esamą ceremonializavimo mastą – Balyje elgsena nėra tiesiog praktiškumo reikalas ar neesminis pagražinimas, tai – gilaus dvasinio susikaupimo išraiška. Išdailintas mandagumas, išorinė tyrumo ir paprastumo skraistė čia laikoma norma, kurią mes (laikantys ją ne veidmainiškumu, bet bent jau pretenzingumu ar farsu) vargu ar galime šiandien, kai Jane Austen mums jau tokia pati tolima kaip ir Balis, įvertinti.

Tinkamai įvertinti tampa dar sunkiau, kai šiame stropiai nugludintų visuomeninio gyvenimo paviršių pasaulyje susiduriame su savita gaida, stilistiniu niuansu, kurio, manau, jame nesitikime rasti. Stilistinis ir dargi niuansas (nors ir nelabai persmelkiantis) sunkiai perteikiamas jo nepatyrusiam žmogui. Galbūt taikliausiai jį galėtume apibūdinti kaip „žaismingą teatrališkumą", jei įsivaizduotume, kad žaismingumas yra ne lengvabūdiškas, o beveik niūrus, ir kad teatrališkumas ne spontaniškas, o beveik dirbtinis. Visuomeniniai baliečių santykiai – tai kartu ir rimtas žaidimas, ir apgalvota drama.

Geriausiai tai matyti iš jų ritualinio ir (tai yra tas pats) meninio gyvenimo, kuris daugeliu atžvilgių – ir jų visuomeninio gyvenimo atvaizdas, ir pavyzdys. Kasdienis gyvenimas pasižymi tokiu rituališkumu, o religinė veikla – tokiu pilietiškumu, kad sunku suprasti, kur baigiasi viena ir prasideda kita; abu išreiškia tai, kas teisėtai vadinama žymiausiu baliečių kultūros atributu, – meninį genialumą. Įmantrūs šventyklų karnavalai, iškilios operos, ekvilibristų baletai, šešėlių teatras, rafinuota kalba ir apologetiški gestai, – visa tai šio genialumo komponentai. Etiketas – tarsi šokis, šokis primena ritualą, o religinis garbinimas – tam tikrą etiketo formą. Menas, religija ir mandagumas – visa išaukština išorinius, sumanytus, gerai nukaltus daiktų pavidalus. Jie išaukština formas. Ir šis nenuilstamas manipuliavimas formomis – tai, ką baliečiai vadina „vaidinimu" – apsiaučia jų gyvenimą įprasta ceremoningumo skraiste.

Baliečių tarpasmeninių santykių manieringumas, ritualo, amato ir mandagumo lydinys, leidžia atpažinti fundamentaliausią ir išskirtiniausią jų savito visuomeniškumo ypatybę – radikalų estetizmą. Visuomeniniais veiksmais – visais visuomeniniais veiksmais –

pirmiausia ir svarbiausia siekiama patenkinti – dievus, žiūrovus, vienas kitą, save; bet patenkinti, kaip patenkina grožis – ne dorybė. Kaip ir šventyklos aukojimai arba gamelano koncertai, mandagūs poelgiai – tai meno kūriniai ir iš esmės jie parodo ir jais siekiama parodyti ne dorumą (ar tai, ką mes vadintume dorumu), o jautrumą.

Taigi atviru ceremoningumu pasižymintis kasdienis gyvenimas ir tai, kad šis ceremoningumas įgauna nuoširdaus, net stropaus „žaidimo" su viešosiomis formomis pavidalą; ir tai, kad religija, menas ir etiketas yra skirtingos bendro kultūrinio susižavėjimo dirbtine daiktų išore išraiškos; ir tai, kad galų gale moralė čia iš esmės grindžiama estetika, – visa leidžia geriau suprasti du žymiausius (ir įžymiausius) jausminio baliečių gyvenimo tono bruožus: tarpasmeniniuose santykiuose kylančios emocijos, kuri (neteisingai) buvo vadinama „gėda", svarbą ir kolektyvinės veiklos (religinės, meninės, politinės, ekonominės) nesėkmę, patirtą siekiant tobulybės, – tai, kas buvo (taikliai) pavadinta „kulminacijos stoka"[40]. Pirmoji tema tiesiogiai siejasi su minėtomis asmens sampratomis, antroji – su laiko sampratomis; šitaip susiejus baliečių elgesio stilių su idėjine aplinka, kurioje jis reiškiasi, sutvirtinamos visos mūsų metaforiško trikampio viršūnės.

Daug prirašyta apie „gėdos" sąvoką ir jos moralinę bei emocinę pusseserę „kaltę". Kartais ištisos kultūros būdavo pavadinamos „gėdos kultūromis", kai buvo manoma, kad toje kultūroje svarbesnis „garbės" ir „reputacijos" siekis, o ne „nuodėmės", „vidinės vertės" suvokimas, dominavęs vadinamosiose „kaltės kultūrose"[41]. Nesigilinant į tokio bendro kategorizavimo naudą ir sudėtingas lyginamosios psichologijos problemas, pasirodė, kad sunkiausia nuo „gėdos" atskirti labiausiai anglų kalboje paplitusią jos kaip „kaltės suvokimo" reikšmę ir tokiu būdu gėdą visiškai atsieti nuo kaltės – „jausmo, kad padaryta kažkas smerktina". Šių dviejų sąvokų skirtumą dažnai buvo bandoma paryškinti sakant, kad „gėda" jaučiama tada (nors toli gražu ne visada), kai blogas poelgis iškeliamas viešumon, o „kaltės" jausmas (vėlgi toli gražu ne visais atvejais) atsiranda, kai poelgis paslepiamas. Gėda – tai negarbės ir pažeminimo jausmas, užplūstantis, kai prasikaltimas iškyla aikštėn; kaltė – tai slaptas neišaiškintos, ar dar neišaiškintos blogybės

suvokimas. Taigi nors pagal mūsų etinį ir psichologinį žodyną gėda ir kaltė nėra visiškai tas pats, abi sąvokos priklauso tai pačiai šeimai: pirmoji – tai antrosios iškilimas paviršiun, antroji – pirmosios nuslėpimas.

Baliečiams „gėda", arba tai, kas verčiama kaip „gėda" (*lek*), neturi nieko bendra su atskleistais ar neatskleistais, pripažintais ar nuslėptais, įsivaizduojamais ar tikrai įvykdytais prasikaltimais. Tai nereiškia, kad baliečiai nejaučia gėdos ar kaltės, nepasižymi sąžiningumu ar išdidumu, lygiai kaip ir nereiškia, kad jie nesuvokia laiko tėkmės ar nelaiko žmonių unikaliais individais. Tai reiškia, kad gėda ar kaltė kaip jausminiai tarpasmeninės elgsenos formuotojai nėra labai svarbios ir kad *lek*, be abejo, vieną svarbiausių ir kultūriškai labiausiai pabrėžiamų tokių formuotojų, reikėtų versti ne kaip „gėdą", o, pagal mūsų siūlomą teatrališkumo įvaizdį, kaip „scenos baimę". Tiesioginius baliečių santykius kontroliuoja ne atskleistą prasikaltimą lydintis jausmas, jog padarei kažką neleistina, ir ne pažeminimas, – abi šias emocijas baliečiai išgyvena gana lengvai ir greitai išdildo iš atminties. Priešingai, asmenų bendravimas palydimas ore sklandančio dažnai švelnaus, o kartais kone paralyžiuojančio nervingumo, sukaustančio pagalvojus apie tarpasmeninį bendravimą (ir ruošiantis jam); chroniškas, dažniausiai lengvas susirūpinimas, kad bendraudamas nesugebėsi parodyti reikiamo takto, nebūsi tinkamai rafinuotas.[42]

Kad ir kokios būtų gilesnės šio jausmo priežastys, scenos baimė – tai būgštavimas, kad dėl nepakankamo įgudimo ar savikontrolės, ar tiesiog atsitiktinai, bus sugriauta estetinė iliuzija ir kad aktorius užgoš vaidmenį, ir, vadinasi, vaidmuo išnyks, susiliejęs su aktoriumi. Dingsta estetinė distancija, žiūrovai (bei aktorius) iš akių pameta Hamletą ir, visų spektaklio dalyvių gėdai, išvysta murmantį, iki skausmo Danijos princo vaidmeniui netinkantį Džoną Smitą. Panašūs dalykai vyksta ir Balyje, nors čia vaidinamos kiek proziškesnės dramos. Bijoma (dažniausiai nelabai, rečiau – gerokai), kad viešasis vaidinimas, arba etiketas, patirs fiasko, kad išnyks etiketo palaikoma socialinė distancija ir kad prasiveržusi individo asmenybė išsklaidys jo sustandartintą viešąją tapatybę. Kai tai (kartais) įvyksta, sugriūva mūsų trikampis: išgaruoja cere-

moningumas, akimirka išgyvenama skausmingai tiesiogiai, žmonės tampa nerangūs abipusio sutrikimo sukaustyti bendrai, tartum jie būtų netyčia įsikišę į vienas kito asmeninius reikalus. *Lek* išreiškia nuolatos jaučiamą tokios tarpasmeninės katastrofos galimybę ir kartu, kaip ir scenos baimė, motyvacines tai katastrofai išvengti sutelkiamas jėgas. *Faux pas* baimė – įmantraus mandagumo tik sutvirtinama – visuomeninius santykius pakreipia siaura, kruopščiai išgraužta vaga. *Lek* labiau nei kas kita gina baliečių asmens sampratą nuo individualizuojančio tiesioginių santykių poveikio.

„Kulminacijos stoka", kita išskirtinė visuomeninio baliečių elgesio ypatybė, yra tokia keistai išskirtinė ir tokia išskirtinai keista, kad ją galėtų apibūdinti tik išsamus konkrečių įvykių aprašymas. Iš esmės ji reiškia, kad visuomeniniai veiksmai nepasiekia, arba jiems neleidžiama pasiekti, aiškios kulminacijos. Ginčai užsiplieskia ir nurimsta; kartais jie tęsiasi, bet retai pasiekia kritinę stadiją. Problemos netampa tokios opios, kad reikėtų ką nors rimtai nuspręsti; jos nuslopinamos ir užglaistomos tikintis, kad aplinkybėms besirutuliojant kaip nors išsispręs pačios arba, dar geriau, – savaime išnyks. Kasdienis gyvenimas susideda iš paskirų savarankiškų, monadiškų susidūrimų, per kuriuos kas nors įvyksta arba ne, – tikslai pasiekiami arba ne, užduotys įvykdomos arba ne. Kai nieko neįvyksta – siekiai sužlunga, tikslai lieka nepasiekti, – kada nors gali būti pamėginta dar kartą arba paprasčiausiai šių tikslų atsisakyta. Meniniai vaidinimai prasideda, vyksta (dažnai gana ilgai, kai žmonės nekreipdami dėmesio užsimiršta, leidžia viskam plaukti pasroviui, čia kalbasi, čia miega; čia vėl susidomėję įtempia ausis) ir baigiasi; jie tokie pat nekoncentruoti kaip paradas; tokie nekryptingi – kaip karnavalas. Atrodo, kad šventyklų ritualai susideda iš pasiruošimo jiems ir tvarkymosi po jų. Ceremonijos šerdis – ant altorių nusileidžiančių dievų pagarbinimas – tiek nuslopinama, kad, regis, tampa nelabai svarbi – pavėluota mintis, nušlifuotas, neryžtingas fiziškai suartintų, bet socialiai nutolusių anonimų susitikimas. Akivaizdžiai matyti tik pasisveikinimas ir atsisveikinimo linkėjimai; išgyvenamas tik išankstinis mėgavimasis ir praėjusių pojūčių prisiminimai; o patį

susidūrimą su šventomis esybėmis ceremonija nublankina, o ritualas – izoliuoja. Net tokia pakiliai dramatiška ceremonija kaip Rangdos ir Barongo šventė – baisios raganos ir kvailos pabaisos kova – baigiasi visiškai nieko neišsprendus, mistinėmis, metafizinėmis ir moralinėmis lygiosiomis, paliekant viską kaip buvę; ir stebėtojas – ar bent jau pašalinis stebėtojas – jaučia, kad kažkas reikšminga vos per plauką neįvyko, bet taip ir neįvyko.[43]

Trumpai tariant, įvykiai primena šventes. Jie atsiranda, išnyksta ir vėl atsiranda – kiekvienas jų atskiras, pats sau pakankamas, savitai išreiškiantis nustatytą reiškinių tvarką. Visuomeninę veiklą sudaro atskiri veiksmai; ši veikla neturi jokio tikslo, nesiekia jokios atomazgos. Kaip ir laikas, gyvenimas yra trūkus. Ne netvarkingas, bet pagal kokybę, kaip ir pačios dienos, surūšiuotas į tam tikras apibrėžtas riboto skaičiaus rūšis. Visuomeniniam baliečių gyvenimui stinga kulminacijos, nes jis vyksta sustingusioje dabartyje, nekryptingame dabar. Lygiai teisinga teigti, kad baliečių laikui trūksta judrumo todėl, kad visuomeniniam gyvenimui stinga kulminacijos. Abu šie dalykai implikuoja vienas kitą ir abudu implikuoja balietišką asmenų suvienalaikinimo sampratą (ir kartu yra jos implikuojami). Kraštiečių suvokimą, istorijos išgyvenimą, kolektyvinio gyvenimo pobūdį – tai, ką šiame darbe kartais vadinu etosu, – visa susieja apibrėžiamoji logika. Bet ši logika ne silogistinė, o socialinė.

KULTŪRINĖ INTEGRACIJA, KULTŪRINIS KONFLIKTAS, KULTŪRINĖ KAITA

„Logika", žyminti ir formalius mąstymo principus, ir racionalius faktų ir įvykių sąryšius, – pavojingas žodis; ir analizuojant kultūrą jis pavojingesnis labiau nei kitais atvejais. Tiriant reikšmingas formas apima kone nenugalima pagunda jų santykius laikyti prigimtiniais, nulemiamais kažkokio vidinio jų tapatumo (ar skirtingumo). Todėl ir išgirstame, kaip kultūrinė integracija vadinama reikšmių harmonija, kultūrinė kaita – reikšmių nepastovumu, o kultūrinis konfliktas – reikšmių nesuderinamumu. Tokiu atveju

daroma prielaida, kad harmonija, nepastovumas ir nesuderinamumas yra pačios reikšmės savybės, taip pat kaip saldumas yra cukraus, o trapumas – stiklo savybė.

Tačiau, kai bandome šias savybes traktuoti, kaip traktuotume saldumą ar trapumą, matome, kad jos nefunkcionuoja taip „logiškai", kaip tikėtumėmės. Panagrinėję sudedamąsias harmonijos, nepastovumo ir nesuderinamumo dalis, nesugebame šių savybių aptikti dalykuose, kurių savybės jos neva yra. Ieškant simbolinių formų harmonijos turinio, pastovumų santykio ar nesuderinamumo žymių, negalima jų sijoti per kokį nors kultūrinį rėtį; galima tik patikrinti, ar tokios formos veikia vienu metu, ar jos kaip nors tarpusavyje sąveikauja ir ar jos keičiasi; toks tyrimo būdas primena cukraus ragavimą, idant pasakytum, ar jis saldus, ir stiklinių mėtymą, idant įsitikintum, ar jos trapios, o ne bandymą ištirti cheminę cukraus sudėtį ar fizinę stiklo struktūrą. Tokie metodai, žinoma, taikomi dėl to, kad reikšmė nėra vidinė daiktų, veiksmų, procesų ir t. t. savybė, bet – kaip tvirtino Durkheimas, Weberis ir daugelis kitų – yra jiems primesta; ir daiktų savybes paaiškinti galėtų tas, kas jas primeta, – visuomenėje gyvenantys žmonės. Minties tyrimas tolygus, anot Josepho Levensono, mąstančių žmonių tyrimui[44]; ir kadangi jie galvoja ne pasislėpę kokiame nors nuosavame pasaulyje, o tame pačiame – visuomeniniame, – kuriame užsiima ir bet kokia kita veikla, kultūrinės integracijos, kultūrinės kaitos bei kultūrinio konflikto ir reikia ieškoti jame – simbolių vadovaujamų juntančių, jaučiančių, mąstančių, vertinančių ir veikiančių individų ar individų grupių patirtyse.

Tačiau šis teiginys nereiškia, jog krypstu į psichologizavimą, antrąjį, po logicizmo, garsųjį kultūrinės analizės sabotuotoją; mat žmogaus patirtis – pats įvykių išgyvenimas – nėra paprastas jautrumas, bet, pradedant tiesiogiškiausiu suvokimu ir baigiant pačiu netiesiogiškiausiu samprotavimu, – reikšmingas, interpretuotas, suvoktas jautrumas. Visiems žmonėms (gal tik išskyrus naujagimius, kurie, nepaisant kūno panašumo, yra dar tik *potencialūs* žmonės) visa patirtis – tai interpretuojamoji patirtis, apibrėžiama simbolinių formų, kuriomis ji ir yra suvokiama kartu su gausiu kitų veiksnių asortimentu, pradedant ląsteline tinklainės geometrija ir

baigiant endogeninėmis psichologinės brandos stadijomis. Jei atsisakome vilties kultūrinės struktūros „logiką" aptikti kokiame nors pitagoriškame „reikšmės pasaulyje", dar neatsisakome vilties, kad ji iš viso bus atrasta. Tad mūsų dėmesys nukrypsta į tai, kas teikia simboliams gyvybę, – į simbolių naudojimą.[45]

Baliečių asmens apibrėžimo simbolines struktūras (vardus, giminystės terminus, teknonimus, titulus ir taip toliau) ir laiko charakterizavimo simbolines struktūras (permutacinius kalendorius ir panašiai) sujungia ir abiejų tipų sistemas su simbolinėmis, tarpasmeninį elgesį reguliuojančiomis struktūromis (menu, ritualu, mandagumu ir t. t.) susieja šių struktūrų sąveikos poveikis jas naudojančiam žmogui – tai, kaip darydamos įtaką žmogaus patirčiai jos viena kitą paremia. Polinkis kraštiečius „suvienalaikinti" blankina biologinio senėjimo suvokimą; kai nuslopinama biologinio senėjimo pajauta, nebelieka vieno pagrindinių laiko tėkmės suvokimo šaltinių; nublankusi laiko tėkmės samprata tarpasmeninius santykius padaro epizodiškus. Ceremonializuotas bendravimas paremia standartizuotą kitų žmonių suvokimą; standartizuoti kitų žmonių traktavimai remia visuomenėje „stabilios padėties" sampratą; stabilios visuomenės padėties samprata skatina taksonomiškai suvokti laiką. Ir taip toliau: galima pradėti nuo laiko sąvokų ir tuo pačiu ratu eiti bet kuria kryptimi. Šis ratas, nors ir nenutrūkstamas, griežtąja prasme nėra uždaras, nes nė vienas patirties būdas neišskiriamas labiau nei dominuojanti tendencija, kultūros akcentas, ir kartu su jais bei, tiesą sakant, jiems atsispirdamos, egzistuoja prislopintos jų priešpriešos, kurios yra taip pat įsišaknijusios bendrojoje žmogaus egzistencijoje ir taip pat turi savo kultūrinių išraiškų. Vis dėlto jos *dominuoja*, viena kitą *sutvirtina* ir *išlieka*. Būtent šią padėtį, kuri nėra nei amžina, nei tobula, galima teisėtai apibūdinti kaip „kultūrinę integraciją" – tai, ką Weberis vadino „*Sinnzusammenhang*".

Pagal šį požiūrį kultūrinės integracijos niekas nebelaiko *sui generis* reiškiniu, nuo kasdienio žmogaus gyvenimo besislepiančiu savame logikos pasaulyje. Galbūt dar svarbiau, kad ji nebelaikoma viską aprėpiančiu, visur prasiskverbiančiu, neribotu reiškiniu. Pirmiausia, kaip ką tik minėjau, priešingai nei pirminiai, veikian-

tys modeliai nebedominuoja taip besąlygiškai, tačiau, kiek mums žinoma, vis tiek yra svarbios kiekvienos kultūros temos. Paprastai ir gana nehegeliškai pačioje kultūroje slypi daugiau ar mažiau galingi jos paneigimo elementai. Mūsų analizė taptų daug gilesnė bei sudėtingesnė ir daugelis dalykų paaiškėtų, jeigu, sakykim, baliečių tikėjimą raganomis (arba, kalbant fenomenologiškai, jų raganų patirtį) traktuotume kaip (vadinamąją) tikėjimo individu priešybę arba baliečių elgesį patekus į transą laikytume jų etiketo inversija. Kai kurie žymesni šių nusistovėjusių kultūros apibūdinimų puolimai – įtarimo ir susiskaidymo apraiškų tarp „harmoniją mylinčių" pueblų fiksavimas, konkuruojančių kvakiutlių „draugiškosios pusės" atskleidimas – iš esmės rodo, kad tokių temų esama ir jos yra svarbios.[46]

Tiesa, už šio natūralaus kontrapunkto slepiasi paprasti tam tikrų svarbiausių temų netolydumai. Ne visi dalykai su kitais siejami taip pat tiesiogiai; ne visi reiškiniai tiesiogiai slopina ar remia kitus reiškinius. Tokius visuotinius pirminius sąryšius mažų mažiausiai būtina empiriškai parodyti, o ne tik, kas dažnai buvo daroma, aksiomiškai numanyti.

Kultūros netolydumas ir jo net ir labai stabiliose visuomenėse sukeliama socialinė dezorganizacija tokia pat tikra kaip ir kultūrinė integracija. Antropologijoje vis dar gana paplitusi samprata, kad kultūra – tai besiūlis tinklas, yra ne mažiau *petitio principii* nei senesnis požiūris į kultūrą kaip į atraižų ir lopų siuvinį, kurį pirmoji su tokiu entuziazmu po Malinowskio perversmo pakeitė ketvirtojo dešimtmečio pradžioje. Sistemos, idant būtų sistemomis, turi būti griežtai susietos. Sistemų būna visokių, tačiau, kaip tvirtai jos integruotos, patikimai ar prastai surėstos, nustatoma empiriškai. Idant parodytume, kokių esama ryšių tarp patirties būdų, kaip ir tarp bet kokių kitų kintamųjų, pirma turime juos atrasti (arba atrasti būdus jiems atrasti), o ne paprasčiausiai padaryti prielaidą, kad jų esama. Turime kelis gana tvirtus teorinius argumentus, teigiančius, kad ir sudėtinė, ir visiškai suvienyta sistema, kaip ir bet kokia kultūra, funkcionuoti negali, tad atliekant kultūrinę analizę tampa svarbu ne tik ieškoti sąsajų bei jungčių, bet ir paskirybių bei properšų.[47] Tinkamas kultūros įvaizdis, jeigu iš viso būtina jį pateikti, nėra nei

voratinklis, nei smėlio krūva. Veikiau kultūra primena aštuonkojį, kurio čiuptuvai gana nepriklausomi, gana prastai nervais susieti vienas su kitu ir su tuo, ką laikytume aštuonkojo smegenimis, bet šis aštuonkojis vis dėlto sugeba pramisti ir, bent tam tikrą laiką, išlikti kaip gyvybinga, nors ir kiek nerangi būtybė.

Šiame skyriuje pabrėžtas artimas ir tiesioginis asmens, laiko ir elgsenos sampratų tarpusavio priklausymas, mano manymu, – gana paplitęs reiškinys, net jei savitas baliečių variantas ir atrodo gana įspūdingas. Tokią tarpusavio priklausomybę lemia pats žmogaus patirties organizavimo būdas, – ji yra neišvengiama žmogaus gyvenimą reguliuojančių sąlygų išdava. Tačiau ši tripusė priklausomybė tėra tik viena iš nesuskaičiuojamos gausybės panašių priklausomybių, ir su vienomis iš jų ji susijusi ne taip tiesiogiai, su kitomis – tik labai netiesiogiai, o su kai kuriomis jos nesieja jokie praktiniai tikslai.

Taigi kultūrinė analizė turėtų ne herojiškai „holistiškai" pulti „pagrindinius kultūros kontūrus" ir viską aprėpiančią „santvarkų santvarką", kurios atžvilgiu mažesnės kultūrinės santvarkos laikomos tik paprastomis jos kopijomis, o ieškoti reikšmingų simbolių ir jų grupių – materialių jutimo, emocijos ir supratimo priemonių – bei parodyti jų sandara išreikštus esminius žmogiškos patirties dėsningumus. Veiksmingą kultūros teoriją galima sukurti, jei iš viso įmanoma tai padaryti, pirmiausia tiesiogiai pastebimas minties formas grupuojant į apibrėžtas šeimas, paskui formuojant įvairesnes, mažiau susietas, tačiau vis dėlto tvarkingas „aštuonkojiškas" sistemas – dalinių integravimų, skirtumų ir savarankiškumų sankaupas.

Kultūros dinamika taip pat primena aštuonkojo judėjimą – visos jos dalys juda ne sklandžiai, koordinuotai, – kultūra nėra milžiniška viena kryptimi slenkanti lavina. Čia pajuda vienas, čia antras, trečias jos nepriklausomas „čiuptuvas", ir iš šių postūmių susidaro tam tikra kryptinga kaita. Dabartinėmis mokslo žiniomis labai sudėtinga ir net neįmanoma nuspėti, kada – atmetus aštuonkojo metaforą – kokioje nors kultūroje pasirodys pirmieji kryptingos raidos impulsai ir kaip jie paveiks visą sistemą. Tačiau neatrodo, jog būtų labai klaidinga manyti, kad tokiems impulsams

pasirodžius kokioje nors sistemingoje ir socialiai įtakingoje kultūros dalyje jų varomoji jėga veikiausiai būtų labai didelė.

Atrodo, kad kiekviena raida, sugebėsianti mesti iššūkį baliečių turimiems asmens ir laiko suvokimams bei mandagumo vertinimams, turės daug galimybių pakeisti didesnę baliečių kultūros dalį. Tiesa, revoliucingi procesai galėtų apimti ne tik šiuos baliečių kultūros aspektus (bet kokios idėjos, keliančios abejonių dėl baliečių prestižo ir jo pagrindų vertinimo, atrodo lygiai grėsmingos), bet šie trys aspektai, be abejonės, svarbiausi. Jei Balio gyventojų požiūris į asmenį taps mažiau anonimizuotas, laiko suvokimas – dinamiškesnis ar visuomeninio bendravimo stilius – laisvesnis, baliečių gyvenime daug kas – ne viskas, bet daug kas – pasikeis, ir pasikeis jau vien todėl, kad pakitimas bet kurioje iš šių sričių reikš pakitimą visose, o šie visi trys aspektai skirtingais būdais ir skirtinguose kontekstuose atlieka esminį vaidmenį formuojant baliečių gyvenimą.

Teoriškai tokie kultūriniai pakitimai gali baliečių visuomenę pasiekti iš išorės ar kilti viduje, tačiau, turint omenyje, kad Balis šiuo metu priklauso bręstančiai tautinei valstybei, kurios svorio centras yra svetur – didžiuosiuose Javos ir Sumatros miestuose, – labiau tikėtina laukti išorinio poveikio.

Atrodytų, kad tradicines baliečių asmens sampratas šiek tiek žeidžia tai, jog praktiškai pirmą kartą Indonezijos istorijoje į politinę areną įžengęs vadovas yra pats žmogiškiausias žmogus. Baliečiams Sukarno – ne tik unikali, gyva ir tikrai sava asmenybė, jis taip pat, kaip sakoma, viešai sensta. Nepaisant to, kad baliečiai nebendrauja su juo akis į akį, fenomenologiškai Sukarno jiems atrodo labiau bendras nei amžininkas, ir šis neprilygstamas tokio santykio su žmonėmis – ne tik Balyje, bet ir apskritai Indonezijoje – pasiekimas ir sudaro didesnę jo patrauklumo, charizmatiškumo paslapties dalį. Kaip ir visų tikrai charizmatinių asmenybių, Sukarno jėga daugiausia kyla iš fakto, kad jis neapibūdinamas tradicinėmis kultūrinėmis kategorijomis, o persmelkia jas iškeldamas savo paties išskirtinumą. Tą patį galima pasakyti (tik charizma šiuo atveju silpnesnė) ir apie pačiame Balyje atsirandančius smulkesnius Naujosios Indonezijos valdininkus

bei nykštukinius sukarnus (su kuriais gyventojai *susiduria* akis į akį).[48] Galbūt dabar panašų individualizmą ir kartu su juo modernią vakarietišką sąmonę, kurią, kaip manė Burckhardtas, į Italiją atnešė stipriu charakteriu pasižymėję Renesanso princai, į Balį atneša, visai kitokiu pavidalu, nauji Indonezijos princai.

Atrodo, kad panašų iššūkį baliečių laiko sampratoms meta nesibaigiančios krizės politika, kurios, regis, pastaruoju metu laikosi valstybė, ir aistra stumti įvykius atomazgų link, o ne laikytis nuo jų atokiai. Bendras santykio tarp to, kas įvyko, kas vyksta dabar ir kas dar įvyks, suvokimas pasikeičia, kai tokia politika pateikiama, o šiais laikais taip nutinka vis dažniau, iš istorinės perspektyvos, beveik visur būdingos *New Nation* tipo – tautos didybės, užsieninės priespaudos, ilgos kovos, pasiaukojimo ir išsivadavimo, numatomo modernizavimo – nacionalizmui.

Galiausiai atrodo, kad trečiajai balietiško trikampio viršūnei – etosui, arba elgsenos stiliui – panašią grėsmę kelia naujas miestų gyvenimo neformalumas ir dominuojanti panindonezietiška kultūra – auganti jaunimo bei jaunimo kultūros svarba ir atitinkamas socialinės distancijos tarp kartų sumažėjimas ar net inversija; sentimentali revoliucionierių draugystė bei skelbiama populistinė politinės ideologijos – nesvarbu, marksistinės ar nemarksistinės – lygybė.

Reikia pripažinti, kad visa tai tėra spėlionės (nors, prisimenant penkiolikos Nepriklausomybės metų įvykius, ši spėlionė nėra visiškai nepagrįsta) ir tiksliai niekas nežino, kada, kaip, kaip greitai ir kokia tvarka pasikeis baliečių turimos asmens, laiko ir elgsenos sampratos; galbūt galima tik paspėlioti. Tačiau tada, kai jos keisis – o tai man atrodo neišvengiama ir faktiškai kaita jau prasidėjo[49], – šioji analizė, kultūrines sąvokas laikanti aktyviomis jėgomis, o mintį – visuomeniniu reiškiniu, turinčiu tokių pačių padarinių, kaip ir kiti socialiniai reiškiniai, turėtų mums padėti atrasti jų formas, dinamiką ir, svarbiausia, jų visuomeninę reikšmę. Kitur ši analizė gali praversti ne mažiau – tik ji būtų naudojama kiek kitaip ir pagrįstų kitus dalykus.

[1] Sistemingiausius ir išsamiausius svarstymus šia tema pateikia: T. Parsons, E. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1959 ir T. Parsons, *The Social Systems*, Glencoe, Ill., 1951. Iš žymesnių antropologijos darbų (ne visuose jų laikomasi tokios pačios nuomonės) paminėtini: S. F. Nadel, *Theory of Social Structure*, Glencoe, Ill., 1957; E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge, Mass., 1954; E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Glencoe, Ill., 1951; R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca, 1953; C. Lévi-Strauss, „Social Structure", in idem, *Structural Anthropology*, New York, 1963, p. 277–323; R. Firth, *Elements of Social Organization*, New York, 1951; M. Singer, „Culture", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, 1968, t. 3, p. 527.

[2] G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949. Kai kuriuos čia nutylimus filosofinius klausimus, kuriuos iškelia „išorinės minties teorija", aptariau 3 skyriuje p. 55–61 [Čia C. Geertzas nurodo į jo knygos *The Interpretation of Cultures*: Selected Essays by Clifford Geertz (New York: Basic Books / Inc. / Publishers, 1973) 3 skyrių: „The Growth of Culture and the Evolution of Mind", – *red. past.*]. Dabar tereikia dar kartą pabrėžti, kad ši teorija nei metodologiškai, nei epistemologiškai nėra susijusi su biheviorizmu; taip pat su šia teorija neturi nieko bendra netašytas teiginys, kad mąsto individai, o ne kolektyvai.

[3] Su Schutzo šios srities darbais galėtų supažindinti jo veikalas „The Problem of Social Reality", in *Collected Papers*, 1, ed. M. Natanson, The Hague, 1962.

[4] Ibid., p. 17–18. Šiek tiek pakeičiau pastraipą, dėl to įterpiau laužtinius skliaustus.

[5] Jei kultūroje esama „protėvių kulto" ar „tikėjimo mirusiųjų dvasiomis", įpėdiniai gali būti laikomi sugebančiais (per ritualą) bendrauti su savo pirmtakais, o pirmtakai – galintys (mistiniu) būdu susisiekti su savo įpėdiniais. Tačiau tokiais atvejais įsivaizduojamoje sąveikoje dalyvaujantys „asmenys" fenomenologine prasme yra ne pirmtakai ir įpėdiniai, o amžininkai ar net bendrai. Svarbu aiškiai suprasti, kad ir šiuo atveju, ir tolesnėje analizėje šios skirtys daromos veikėjo, o ne pašalinio stebėtojo atžvilgiu. Į veikėjus orientuotų (kartais klaidingai vadinamų „subjektyviosiomis") struktūrų aprašymų socialiniuose moksluose ieškokite T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Ill., 1937. Ypač Maxo Weberio metodologiniams raštams aptarti skirtuose skyriuose.

[6] Šia prasme bendrų–amžininkų–pirmtakų–įpėdinių formuluotė labai skiriasi nuo bent kai kurių formuluotės *umwelt-mitwelt-vorwelt-vogelwelt* (iš kurių ji ir kyla) versijų. Mūsų aprašomu atveju kalbama visiškai ne apie apodiktinį, Husserlio tipo, „transcendentalinio subjektyvumo" skelbimą, o veikiau apie Weberio tipo sociopsichologiškai išrutuliotas ir istoriškai perduodamas „supratimo formas". Išsamiau, nors ir nelabai nuosekliai, šis skirtumas aptariamas: M. Merleau-Ponty, „Phenomenology and the Sciences of Man", in idem, *The Primacy of Perception*, Evanston, 1964, p. 43–55.

[7] Šioje analizėje esu priverstas labai schematizuoti baliečių veiklas ir vaizduoti jas daug homogeniškesnes ir nuoseklesnes, nei jos yra iš tikrųjų. Sakykim, mano kategoriški teigiami ar neigiami tvirtinimai („visi baliečiai...", „nė vienas balietis...") turėtų būti bent jau mintyse sušvelninti potekste „...kiek aš žinau", o kartais juos net reikėtų laikyti įžūliu „anomalijomis" laikomų išimčių nepaisymu. Etnografiškai išsamesnių kai kurių iš čia sutrumpintai pateiktų duomenų aprašymų galima rasti: H. Geertz, C. Geertz, „Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia", *Journal of the Royal Anthropological Institute 94* (part 2), 1964, p. 94–108; C. Geertz, „Tihingan: A Balinese Village", *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde 120*, 1964, p. 1–30; idem, „Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist 61*, 1959, p. 991–1012.

[8] Nors paprastų žmonių asmenvardžiai tėra bereikšmiai išsigalvojimai, aukštuomenės atstovams vardai dažnai parenkami iš sanskrito ir ką nors „reiškia" – dažniausiai ką nors pakilaus, pavyzdžiui, „dorybingąjį karį" ar „drąsųjį mokslo vyrą". Bet ši reikšmė veikiau ornamentinė nei denotacinė. Ir daugeliu atvejų iš tiesų išvis nežinoma, kokia vardo reikšmė (nepaisant to, kad vardas reikšmę turi). Nesuprantamo prastuomenės čiauškėjimo ir tuščios aukštuomenės pompastikos kontrastas turi šiokią tokią kultūrinę reikšmę, tačiau tai svarbiau socialinei nelygybei, ne asmens tapatybei suvokti ir išreikšti.

[9] Žinoma, tai nereiškia, kad bevaikiai suaugusieji *sociologiniu* (juolab psichologiniu) požiūriu nužeminami ir turi atlikti vaiko vaidmenį, – bendrai į juos žiūri kaip į suaugusius, nors ir nevisaverčius. Tiesa, negalinčiųjų turėti vaikų galimybės siekti vietos valdžios ar bendruomeninio įvertinimo gerokai mažesnės; ir nepažinojau bevaikio vyro, kurio žodis kaimelio susirinkimuose būtų svarus, tiesą sakant, apskritai nesutikau bevaikio socialiai reikšmingo žmogaus.

[10] Etimologiniu požiūriu šie vardai turi tam tikrą reikšminį apvalkalą, nes yra kilę iš nebevartojamų žodžių šaknų, reiškiančių „vadovaujantįjį", „vidurinį" ir „sekantį iš paskos"; tačiau šis plonytis reikšmės šydas kasdieniame gyvenime neturi jokios svarbos ir tikriausiai suvokiamas tik labai miglotai.

[11] Tiesą sakant, balietiška giminystės terminų sistema (nors greičiausiai ir bet kokia kita sistema) nėra pagrįsta vien tiktai kartų principu; tačiau šiame darbe siekiu aprašyti tik bendrąją sistemos formą, o ne tikslią jos struktūrą. Išsamiai aprašytą terminologinę sistemą rasite: H. Geertz, C. Geertz, „Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia", *Journal of the Royal Anthropological Institute 94* (part 2), 1964.

[12] Panaši skirtis tarp „tvarkomojo" ir „vaidmenį priskiriančiojo" giminystės terminologijų aspekto aprašoma: D. Schneider, G. Homans, „Kinship Terminology and the American Kinship System", *American Anthropologist 57*, 1955, p. 1195–1208.

[13] Dėl tos pačios priežasties už mirusįjį nesimeldžia ir seni jo paties kartos žmonės.

[14] Atrodytų, kad šiam požiūriui prieštarauja po *kumpi* einantys terminai. Tačiau iš tiesų tai tik patvirtina šį požiūrį. Mat tuo retai pasitaikančiu atveju, kai žmogus turi („tikrą" ar „klasifikacinį") proprovaikaitį (*kelabą*), pakankamai suaugusį, kad galėtų pagerbti savo mirusį proprosenelį, iš tiesų proprovaikaičiui tai daryti neleidžiama. Bet šįkart ne dėl to, kad jis „tokio paties amžiaus", bet todėl, kad jis „(karta) vyresnis" – t. y. lygus mirusiojo „tėvui". Kartu, jeigu senas žmogus susilauks proprovaikaičio *kelabo* ir šis numirs dar būdamas vaikas, senolis vienas budės prie vaiko kapo, nes mirusysis (viena karta) už jį vyresnis. Iš principo šis modelis taikytinas ir labiau viena nuo kitos nutolusioms kartoms; bet tuo atveju, kadangi baliečiai nevartoja giminystės terminų kalbėdami apie mirusiuosius arba dar negimusiuosius, problema tampa visiškai teorinė: „Taip juos vadintumėme ir tokiais juos laikytumėme, jeigu juos turėtumėme, tačiau jų dar niekada neturėjome".

[15] Asmeniniai įvardžiai – tai dar vienas variantas, iš tiesų juos reikėtų laikyti atskira simboline žmogaus apibūdinimo sistema. Bet, tiesą sakant, baliečiai kaip išmanydami jų vengia, dėl to net jų išraiška kartais tampa gana kebli.

[16] Tai, kad dalį teknonimo sudaro įpėdinio vardas, visiškai neprieštarauja mano ankstesniems tvirtinimams, kad tokie vardai nepasižymi socialine reikšme. „Vardas" šiuo atveju yra dalis teknonimu šaukiamo žmogaus įvardijimo, o ne (net kaip išvestinis) eponiminio vaiko vardo. Vaiko vardas vartojamas tiktai kaip referencinė atskaita ir neturi – kiek aš žinau – jokios nepriklausomos simbolinės vertės. Jei vaikas, netgi dar kūdikis, miršta, teknonimas dažniausiai lieka nepakitęs; eponiminis vaikas, pats to neįsisąmonindamas, į tėvus kreipiasi arba nurodo teknonimu, įtraukiančiu jo paties vardą. Baliečiai nemano, kad vaikas,

kurio vardas tampa jo tėvų, senelių ar prosenelių teknonimų dalimi, yra bent kiek viršesnis ar turi daugiau teisių nei jo broliai ir seserys, kurių vardų teknonimuose nėra. Teknonimai nekeičiami įtraukiant mylimesnių ar gabesnių vaikų vardus, ar kaip nors panašiai.

[17] Teknonimija šitaip pabrėžia ir kitą temą, persmelkiančią visas šiame darbe nagrinėjamas asmens apibūdinimo sistemas: iki minimumo sumažintą lyčių skirtumą. Balyje manoma, kad daugelį socialinių vaidmenų vienodai gali atlikti abidvi lytys. Intriguojantį šios temos nagrinėjimą rasite: J. Belo, *Rangda and Barong*, New York: Locus Valley, 1949.

[18] Šia prasme elegantiškesnėje analizėje gimimo eiliškumo vardai galėtų būti vadinami „nuliniais teknonimais" ir patektų į šią simbolinę sistemą: asmuo, vadinamas Vajanu, Njomanu ir t. t., vaikų dar neturi, palikuonių jis kol kas dar nesusilaukė.

[19] G. Bateson, „Bali: The Value System of a Steady State", in M. Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown*, New York, 1963, p. 35–53. Batesonas pirmasis, nors ir ne visai aiškiai, parodė savitą nelaikišką balietiškos minties prigimtį; bendrosios jo pastabos gerokai paveikė šią specifiškesnę mano analizę. Taip pat žr.: idem, „An Old Temple and a New Myth", *Djawa*, Jogjakarta 17, 1937, p. 219–307. [Taip pat tai yra perspausdinta J. Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, New York, 1970, p. 384–402; 111–136.]

[20] Tiksliai nežinoma, kiek Balyje yra tokių pavadinimų (nors jų turėtų būti gerokai per šimtą) ar kiek individų jų turi, nes pagal šiuos faktus gyventojai niekada nebuvo surašomi. Pietrytiniame Balyje įsikūrusiuose keturiuose kaimeliuose, mano kruopščiai tyrinėtuose, iš viso buvo trisdešimt du skirtingi visuomeninės padėties pavadinimai; labiausiai paplitusiu vardu buvo įvardijami beveik du šimtai penkiasdešimt gyventojų, mažiausiai paplitusiu – vienas asmuo, o dažniausiai pasitaikydavo po penkiasdešimt šešiasdešimt kiekvieno visuomeninio rango atstovų. Žr. C. Geertz, „Tihingan: A Balinese Village".

[21] Varnų kategorijas, ypač aukšto kultūrinio statuso asmenys, dažnai dalija į tris rangų klases – aukščiausiųjų (*utama*), viduriniųjų (*madia*) ir žemiausiųjų (*nista*), jas atitinkantys įvairūs titulai sudaro jų pogrupius. Šiame darbe negaliu pateikti išsamios – tiek indiško, tiek polinezietiško tipo – baliečių socialinio susisluoksniavimo sistemos analizės.

[22] Reikėtų bent paminėti, kad egzistuoja dar viena sistema, susijusi su lyčių žymėjimu (*Ni* žymi moteris, *I* – vyrus). Kasdienėje buityje šie pavadinimai prikabinami tik prie asmenvardžių arba prie asmenvardžių ir gimimo eiliškumo vardų ir vartojami gana retai. Tad ir asmens apibūdinimo atžvilgiu jie neesminiai, todėl, manau, teisinga bus išsamiau jų neanalizuoti.

[23] Su šia tema susijusią esė rasite C. Geertz, „Form and Variation in Balinese Village Structure".

[24] Galbūt dar dažniau, siekiant patikslinti individo tapatybę, vartojami su titulo išreiškiama funkcija susiję vietovardžiai: Klian Pau: *Pau* yra kaimelio, kuriame asmuo užima *klian* (vadovo, vyresniojo) vietą, pavadinimas; Anak Agung Kaleran: tiesioginė *Kaleran* reikšmė – „šiaurė" arba „šiaurinis", – tai pono rūmų ir vietovės, kurioje jie pastatyti, pavadinimas.

[25] Tiesa, esama tradicinių ir gana išsamių tekstų, pasakojančių apie kai kuriuos dievų darbus; žmonės žino šių istorijų fragmentus. Tačiau šie mitai ne tik atspindi tipologinį savasties įvaizdį, statišką laiko suvokimą ir labai ceremoningą bendravimo stilių, kurį ir bandau čia apibūdinti. Visuotinis vengimas kalbėti ir mąstyti apie dievybes reiškia, kad mituose pasakojami dalykai mažai teprisideda prie baliečių pastangų suvokti „pasaulį" bei prie jo prisitaikyti. Graikai ir baliečiai skiriasi ne tuo, kaip gyvena jų dievai (abiem atvejais dievų gyvenimai gana skandalingi), o savo požiūriu į dievų darbus. Graikams

asmeniniai Dzeuso ir jo bendrų žygdarbiai nušviesdavo labai lengvai atpažįstamus pačių žmonių darbus, taigi paskalos apie dievus įgaudavo filosofinę svarbą. Baliečiams asmeninis Betara Guru ir jo bendrų gyvenimas – tai tiesiog jų asmeninis gyvenimas ir apie jį skleidžiamos paskalos laikomos nepadoriomis ir net, turint omenyje prestižo hierarchijoje jų užimamą vietą, – įžūliomis.

[26] Iš esmės nekintama ir apibrėžta laikoma tik pati tvarka, o ne galinti joje kisti individo vieta; tiesa, vienais atžvilgiais daugiau – kitais mažiau. (Kai kuriais atvejais, pvz., gimimo eiliškumo sistemoje, žmogus savo padėties pakeisti negali.) Svarbiausia šiuo atveju, kad judėjimas nėra (ar bent jau pirmiausia nėra) suvokiamas kaip laikinis (kaip paprastai mes manome): kai „kažkieno tėvas" tampa „kažkieno seneliu", tai laikoma ne amžiaus, o socialinių (o šioje kultūroje tai tas pats kaip ir kosminių) koordinačių pakitimu, kryptingu judėjimu per savitą, nekintamą būties požymį – erdvę. Bet kai kuriose simbolinėse asmens apibūdinimo sistemose vieta nelaikoma absoliučia ypatybe, nes koordinatės priklauso nuo kilmės: Balyje, kaip ir kitur, vieno žmogaus brolis yra kito dėdė.

[27] Schutz, *The Problem of Social Reality*, p. 16–17. Tekstas skliaustuose – C. Geertzo.

[28] Ibid., p. 221–222.

[29] Kaip įvadą į tolesnius svarstymus ir ankstesnės analizės pabaigos žodį turėčiau paminėti, kad lygiai kaip Balyje esama santykių tarp bendrų bei pirmtakus ir įpėdinius siejančio materialaus ryšio suvokimo, taip pat esama ir „tikrų" (kaip mes jas pavadintume) kalendorinių sąvokų – baliečiai turi tikrąjį, vadinamąjį *Caka* sistemos datavimą; induistinę viena po kitos einančių epochų sampratą; kaip, beje, ir Grigaliaus kalendorių. Bet šie laiko matavimai nėra (~1958) pabrėžiami ir kasdieniame gyvenime nėra labai reikšmingi; jie – atsitiktinėmis progomis tam tikro tipo žmonių kokiems nors tikslams ribotuose kontekstuose taikomi skaičiavimo būdų variantai. Išsami baliečių kultūros analizė – jei toks dalykas iš viso įmanomas – turėtų imti juos domėn ir tam tikrais atžvilgiais jie turi teorinės prasmės. Tačiau šiame mano tikrai neišsamiame darbe šioje ir kitose vietose tvirtinama ne tai, kad baliečiai (kaip ir, manoma, vengrai) – visiškai į mus nepanašūs kitos planetos imigrantai, o tiktai tai, kad jų požiūris į tam tikrus esminius socialinius dalykus bent jau šiuo metu kardinaliai skiriasi nuo mūsiškio.

[30] Kadangi trisdešimt septynių vardų ciklai (*uku*), sudarantys du šimtai dešimties dienų superciklą, taip pat turi pavadinimus, jie gali būti ir dažnai vartojami kartu su penkių ir septynių dienų junginiais, šitaip išnyksta būtinybė vartoti šešių dienų ciklo vardus. Bet tai veikiau – sąvokų vartojimo klausimas, nors trisdešimties ir keturiasdešimt dviejų dienų superciklo dienos svarba tokiu atveju ir nublanksta. Brėžiniai, sąrašai, skaičiavimai, mnemonika – baliečių priemonės kalendorinėms datoms ir jų reikšmėms nustatyti yra ir sudėtingos, ir įvairios; tarp skirtingų kaimų ir salos sričių gyventojų pastebima techninių ir interpretacinių skirtumų. Spausdintuose kalendoriuose (Balyje vis dar nelabai paplitusioje naujovėje) įsigudrinama parodyti visą *uku* iš karto – t. y. parodoma dienos vieta kiekviename permutaciniame cikle (įskaitant tą, kuris niekada nesikeičia!), diena ir mėnuo pagal Mėnulio ir Saulės sistemą, diena, mėnuo ir metai pagal Grigaliaus ir islamo kalendorius, bei diena, mėnuo, metai ir metų pavadinimas pagal kinų kalendorių; be to, jame figūruoja visos svarbios šių įvairių kalendorių šventės, pradedant Kalėdomis ir baigiant Galunganu. Išsamesnę baliečių kalendorinių idėjų ir jų socioreliginės reikšmės analizę pateikia: R. Goris, „Holidays and Holy Days", in J. L. Swellengrebel, ed., *Bali*, The Hague, 1960, p. 115–129, taip pat žiūrėkite ir kitus čia cituojamus veikalus.

[31] Tiksliau, kokios rūšies yra laikas, pasako *dienos*, kurias apibūdina kalendorius. Nors ciklai ir superciklai, pagal savo prigimtį, kartojasi, tačiau daugiausia reikšmės ir dėmesio skiriama ne tam. Trisdešimties, trisdešimt penkių, keturias-

dešimt dviejų ir du šimtai dešimties dienų periodiškumai, tad ir intervalai, kuriuos jie atskiria bei paženklina, nėra suvokiami arba tik retais atvejais suvokiami iš esmės; be to, jie nėra implikuojami juos sukuriančių pirminių periodiškumų, tikrųjų ciklų – šis faktas kartais nėra toks akivaizdus, kai pastarieji vadinami „mėnesiais", o pirmieji – „savaitėmis" ir „metais". Vienintelis tikrai svarbus dalykas – tai „diena", ir baliečių laiko supratimas neką labiau ciklinškas nei tęstinis, – iš tiesų jis partikuliarus. Atskira diena dalijama į tam tikrą skaičių trumpalaikių, nelabai tiksliai nustatomų tęstinių intervalų, įvairiu paros metu (ryte, vidurdienį, leidžiantis saulei ir t. t.) skelbiamų viešai mušant gongus, tokiu būdu koordinuojant bendrus darbus, kuriems būtina šiek tiek subalansuoti visų individų veiklą; šiam tikslui dar naudojami vandens laikrodžiai. Bet net ir tam neteikiama per daug reikšmės: priešingai nei baliečių kalendorinė sistema, jų horologinės sąvokos ir priemonės yra menkai teištobulintos.

[32] Goris, „Holidays and Holy Days", p. 121. Be abejo, ne visos šios šventės tokios svarbios. Kai kurias žmonės švenčia šeimose ir gana kasdieniškai. Visuotinėmis jos tampa, kai švenčiamos visų baliečių, tačiau šitaip švenčiamos tikrai ne visos šventės.

[33] Ibid. Be abejo, cikluose galima įžvelgti poritmius: kas trisdešimt penktą dieną švenčiama šventė, nes tai nuleniama penkių ir septynių dienų ciklų sąveikos, tačiau paprasta dienų tėkmė jokio ritmiškumo nenustato, nors šen bei ten atsiranda šiokio tokio ritminio švenčių komponavimo. Radité-Tungleh-Paingą Goris laiko „pirmąja... baliečių [permutacinių] metų diena" (ir, jo manymu, šios dienos atitinkamai yra pirmosios savų ciklų dienos); tačiau net jeigu tai ir pagrįsta kokiais nors tekstais (Goris jų nenurodo), aš neradau įrodymų, kad baliečiai tas dienas įsivaizduoja būtent taip. Tiesą sakant, jei ir yra diena, kurią baliečiai laikytų, mūsų akimis, kertiniu laiko atskaitos akmeniu, tai turėtų būti Galunganas (septyniasdešimt ketvirtoji pirmiau pateiktos eilės diena). Bet net ir ši mintis geriausiu atveju būtų tik vos vos išplėtota – kaip ir kitos šventės, Galunganas tiesiog įvyksta. Mano nuomone, vaizduodami (kad ir iš dalies) baliečių kalendorių vakarietiškos laiko tėkmės kontekste, fenomenologiniu požiūriu neišvengiamai jį falsifikuojame.

[34] Swellengrebel, *Bali*, p. 12. Šios šventyklos skiriasi savo dydžiu ir svarba. Swellengrebelis pažymi, kad Balio religinių reikalų valdyba apie 1953 metus pateikė (įtartinai tikslią) informaciją, kad 2170 kvadratinių mylių ploto, maždaug Delavero dydžio, saloje veikia 4661 „didelė ir svarbi" šventykla.

[35] Išsamų odalano (daugelis jų trunka ne vieną, o tris dienas) aprašymą rasite: J. Belo, *Balinese Temple Festival*, N.Y.: Locust Valley, 1953. Vėlgi dažniausiai odalanai nustatomi pagal *uku*, o ne pagal šešių, penkių ir septynių dienų ciklus. Žr. 30 išnašą.

[36] Taip pat su įvairiais vardais vadinamomis dienomis siejamos visokios metafizinės sampratos – dievų, demonų, gamtos objektų (medžių, paukščių, žvėrių), dorybių ir ydų (meilės, neapykantos...) ir kitų dalykų plejados, paaiškinančios, „kodėl" žmogus pasižymi kokiu nors konkrečiu charakteriu. Tačiau šių sampratų šiame darbe nenagrinėsiu. Šioje srityje, kaip ir su ja susijusiu pirmiau minėto „likimo pranašavimo" atveju, teorijos ir interpretacijos yra ne tokios standartinės ir skaičiavimai atliekami ne tik naudojantis penkių, šešių ir septynių dienų ciklais, bet ir kitų ciklų permutacijomis, faktiškai tokiu būdu galimybių skaičius padidėja iki begalybės.

[37] Kalbant apie individus dažniau vartojamas ne odalano, o otonano [*otonan*] terminas, tačiau šio žodžio šaknies reikšmė ta pati: „pasirodymas", „išnirimas", „atsiradimas".

[38] Kaip ir kiti dešimt, paskutinių dviejų mėnesių pavadinimai – pasiskolinti iš sanskrito – nėra skaičiai; bet baliečiai juos suvokia kaip „reiškiančius" vienuoliktą ir dvyliktą mėnesį.

[39] Tiesą sakant, metai (dar vienas skolinys iš indų) taip pat sunumeruoti, tačiau metų numeracija realiai naudojantis kalendoriumi neturi jokios reikšmės – išskyrus kunigų sluoksnį, jame išmanyti tokį kalendorių yra mokslinio prestižo reikalas, o už jo ribų – tik kultūrinė puošmena, ir daugiau nieko. Be to, Mėnulio ir Saulės datos beveik visada pateikiamos be nuorodos į metus, kurie, išskyrus retai pasitaikančias išimtis, nėra nei žinomi, nei kam įdomūs. Kartais metai minimi senoviniuose tekstuose ir įrašuose, tačiau paprastai baliečiai (mūsų vartojamo šio termino prasme) nieko „nedatuoja", gal tik kartais pasako, kad kai kurie įvykiai – ugnikalnio išsiveržimas, karas ir kt. – įvyko, „kai buvau mažas", „kai buvo atvykę olandai" arba baliečių *illo tempore*, „Madžapahito laikais", ir panašiai.

[40] Apie „gėdą" baliečių kultūroje žr. M. Covarrubias, *The Island of Bali*, New York, 1956; apie „kulminacijos stoką" žr. G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character*, New York, 1942.

[41] Išsamią kritinę apžvalgą pateikia G. Piers, M. Singer, *Shame and Guilt*, Springfield, Ill., 1953.

[42] Vėlgi šiame savo darbe kalbu apie kultūros fenomenologiją, o ne psichologijos dinamiką. Žinoma, įmanoma, nors nemanau, kad esama tai patvirtinančių ar paneigiančių įrodymų, kad baliečių „scenos baimė" gali būti siejama su vienokiais ar kitokiais nesąmoningais kaltės jausmais. Aš tik pabrėžiu, kad verčiant *lek* kaip „gėdą" ir „kaltę" iškreipiama sąvokos reikšmė ir kad mūsų žodžiai „scenos baimė" – anot Websterio žodyno, „nervingumas, jaučiamas prieš pasirodant žiūrovams" – leidžia geriau, nors vis dar ne iki galo suvokti, ką baliečiai turi omenyje kalbėdami apie *lek*, o kalba jie apie tai beveik visą laiką.

[43] Rangdos ir Barongo kovą aprašo J. Belo, *Rangda and Barong*; puikiai kovos nuotaiką perteikia G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character*. Taip pat apie tai kalbama šios knygos 6 skyriuje.

[44] J. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past*, Garden City, 1964, p. 212. Šiame veikale, kaip ir kitur, „mąstymu" vadinu ne tik sąmoningą refleksiją, bet ir bet kokią protinę veiklą, o „reikšmė" čia pažymi ne tik abstrakčias „sąvokas", bet ir bet kokį prasmingumą. Gal tai ir kiek savavališka bei neapibrėžta, tačiau kalbant bendrosiomis temomis reikia vartoti bendrąsias sąvokas, net jei tos temos aprėpia toli gražu ne homogenišką turinį.

[45] „*Savaime* kiekvienas ženklas atrodo negyvas. *Kas* suteikia jam gyvybę? – Naudojamas, jis *gyvas*. Ar tada į jį įkvepiama gyvybė? – Ar jo *naudojimas* ir yra gyvybė?" L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, 1953, p. 128e. Pasviras šriftas autoriaus.

[46] Li-An-che, „Zuñi: Some Observations and Queries", *American Anthropologist 39*, 1937, p. 62–76; H. Codere, „The Amiable Side of Kwakiutl Life", *American Anthropologist 58*, 1956, p. 334–351. Kurį iš dviejų prieštaringų modelių ar modelių rinkinių reikėtų laikyti pirminiu, yra, žinoma, empirinė problema, tačiau, ypač jei apgalvosime, ką šiame kontekste reiškia „pirminė", ji nėra neišsprendžiama.

[47] „Taigi matyti, kad, idant daugėtų prisitaikymų, vienų kintamųjų... su kitais... neturi sieti jungtys... Mintis, kurią psichologinė literatūra dažnai laiko savaime suprantama – kad viskas bus gerai, jei tik bus užtektinai sąsajų, ... – yra visiškai neteisinga." W. R. Ashby, *Design for a Brain*, 2nd ed. rev. New York, 1960, p. 155. Pasviras šriftas autoriaus. Žinoma, čia kalbama ne apie tiesioginius sąryšius, o apie tai, ką Ashby vadina „pirminėmis jungtimis". Bet koks kintamasis, kuris nesusietas su kitais sistemos kintamaisiais, paprasčiausiai sistemai nepriklauso. Šios srities teorinių problemų nagrinėjimą rasite: Ashby, op. cit., p. 171–183, 205–218. Mintį, kad kultūros netolydumas ne tik netrukdo efektyviai socialinių sistemų

veiklai, bet ir ją skatina, plėtoja J. W. Fernandez, „Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult", *American Anthropologist 67*, 1965, p. 902–929.

[48] Tikriausiai verta pažymėti, kad vienintelis centriniam Indonezijos valdymui didelės įtakos ankstyvaisiais respublikos metais turėjęs balietis buvo – tuo metu užsienio reikalų ministro pareigas ėjęs – kšatrijas, aukščiausias Gendžaro, vienos tradicinių baliečių karalysčių, princas, turėjęs nuostabiai balietišką „vardą" Anak Agung Gde Agungas. *Anak Agung* – tai Gendžaro valdovų viešasis titulas, *Gde* – gimimo eiliškumo vardas (trivangsiškas vajano atitikmuo). Agungas, nors ir laikomas asmeniniu vardu, tik ataidi viešąjį titulą. Kadangi ir *gde*, ir *agung* reiškia „didelis", o *anak* reiškia „žmogus", visas vardas skambėtų „Didelis, Didelis, Didelis Žmogus", – toks princas ir buvo, kol nepateko Sukarno nemalonėn. Šiuometiniai Balio politiniai lyderiai, sekdami Sukarno pavyzdžiu, renkasi individualesnius asmeninius vardus ir atmeta titulus, gimimo eiliškumo vardus, teknonimus ir panašius pavadinimus, laikydami juos „feodaliniais" ir „senamadiškais".

[49] Šitai rašyta 1965 m. pradžioje; apie vėliau tais pačiais metais įvykusias dramatiškas permainas skaitykite p. 282–283 ir 11 skyriuje. [Čia C. Geertzas nurodo į knygos *The Interpretation of Cultures* skyrius: „The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States" ir „The Politics of Meaning" – *red. past.*].

Versta iš Clifford Geertz, „Person, Time, and Conduct in Bali", in idem, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 360–411.

XI. GILUSIS LOŠIMAS: PASTABOS APIE BALIO GAIDŽIŲ KAPOTYNES

NETIKĖTAS PATIKRINIMAS

Ankstyvą 1958 metų balandį mudu su žmona, krečiami maliarijos ir nedrąsos, atvykome į vieną Balio kaimelį, – ketinome (mat esame antropologai) jį patyrinėti. Ta nedidelė gana atoki vietovė, kurioje gyveno maždaug penki šimtai žmonių, buvo visiškai atskiras pasaulis. Mus, tyrinėtojus, kaimo gyventojai laikė neprašytais svečiais ir elgėsi su mumis taip, kaip baliečiai, regis, visada elgiasi su jų pasauliui nepriklausančiais, dargi save jiems primetančiais žmonėmis, – tarsi mūsų ten nė nebūtų buvę. Jiems, o iš dalies ir sau patiems, buvome niekas, pamėklės, nematomi žmonės.

Mus apgyvendino didesniame nei įprasta šeimyniniame gyvenamajame komplekse (iš anksto paruoštame vietinės valdžios nurodymu), priklausančiame vienai iš keturių pagrindinių kaimo grupuočių. Tačiau visi, išskyrus mūsų šeimininką ir jo pusbrolį (o kartu ir svainį) kaimo seniūną, mus ignoravo taip, kaip šitai daryti moka tik baliečiai. Klaidžiojome po kaimą suglumę, liūdnai susimąstę, trokšdami įtikti, o žmonės žvelgė tarytum kiaurai pro mus įsistebeiliję į keletą metrų už mūsų nugarų gulintį daug tikresnį nei mes akmenį ar tolėliau augantį medį. Beveik niekas su mumis nesisveikino; bet taip pat niekas nesvaidė rūsčių žvilgsnių, nesakė nieko nemalonaus, – nuo to mums būtų beveik palengvėję. Jei ryždavomės kreiptis į kokį žmogų (prisiversti šitai padaryti tokioje aplinkoje be galo sunku), jis atsainiai, bet ryžtingai pasitraukdavo

į šalį. Jei užklupdavome sėdintį ar atsirėmusį į sieną ir nebeturintį kur trauktis – visiškai nieko neatsakydavo arba tik suburbėdavo baliečių kalba nieko nereiškiantį „taip". Žinoma, kaimo gyventojų abejingumas buvo apsimestinis; jie sekė kiekvieną mūsų žingsnį ir turėjo gausios ir labai tikslios informacijos tiek apie mus pačius, tiek apie mūsų ketinimus. Tačiau elgėsi jie taip, tarsi mes nė neegzistuotume. Ir tiesą sakant, mat toks jų elgesys buvo skirtas mums apie tai pranešti, mes jiems ir neegzistavome, bent jau kol kas.

Kaip jau minėjau, toks elgesys Balyje visuotinis. Lankiausi kitose Indonezijos salose, o visai neseniai Maroke, – ten žmonės iš visų pusių plūste plūsdavo manęs – atvykėlio – kuo įdėmiau apžiūrėti, o neretai ir pernelyg nuodugniai apčiupinėti. Balio kaimuose, bent jau atokesniuose nuo turistų lankomų vietų, jūsų atvykimas nesutrikdo įprasto dienos ritmo: žmonių bilsmas nesiliauja, jie toliau plepa, aukoja aukas, spokso įbedę akis į tolį, tampo krepšius, o jus, tuo metu bimbinėjantį aplinkui, apima keistas jausmas, tarsi būtumėt beveik bekūnis. Lygiai taip pat elgiasi paskiras balietis. Kai sutinkate balietį pirmą kartą, atrodo, kad jis visiškai nekreipia į jus dėmesio, kad jis yra – jei vartosime garsųjį Gregory Batesono ir Margaret Mead terminą – „ne čia"[1]. Vėliau, praėjus dienai, savaitei, mėnesiui (kai kurie šios stebuklingos akimirkos taip ir nesulaukia), jis nusprendžia (kodėl – niekaip nesugebėjau iki galo suvokti), jog jūs *esate* tikras, ir tada tampa mielu, linksmu, jautriu, kupinu užuojautos, nors, kaip ir dera baliečiui, niekada neprarandančiu savitvardos žmogumi. Kažkokiu būdu jūs peržengiate tam tikrą nematomą moralinę ar metafizinę ribą. Nors jis ir nesielgia su jumis kaip su baliečiu (tam reikia gimti baliečiu), bent jau žiūri į jus kaip į žmogų, o ne kaip į debesį ar vėjo gūsį. Jūsų santykiai dramatiškai pasikeičia – daugeliu atvejų tampa švelnūs, beveik meilūs. Jus sieja santūrus, šiek tiek žaismingas, bemaž manieringas, kiek nedrąsus geraširdiškumas.

Praėjus apie dešimčiai dienų po mūsų atvykimo, vis dar išgyvenome „vėjo gūsio" tarpsnį visai prarasdami viltį ir drąsą, – mat netrukus imate abejoti, ar galų gale esate tikrai tikras. Tuo metu kaimo aikštėje buvo surengtos didelės gaidžių kapotynės, skirtos surinkti lėšoms naujai mokyklai statydinti.

Balyje rengti gaidžių kapotynes, išskyrus keletą ypatingų progų, yra draudžiama Respublikos įstatymų (dėl beveik tų pačių priežasčių jos buvo draudžiamos ir tada, kai Balio sala buvo Olandijos provincija), – daugiausia dėl radikaliajam nacionalizmui būdingų pretenzijų į puritoniškumą. Elitas – pats nelabai puritoniškas – yra susirūpinęs neturtingais, visus savo pinigus pralošiančiais neišmanėliais valstiečiais; jam neramu, ką pagalvos užsieniečiai; jis piktinasi veltui švaistomu laiku, kurį derėtų skirti krašto gerovei kurti. Gaidžių kapotynes elitas laiko „primityviu", „atsilikusiu", „nepažangiu" užsiėmimu, apskritai netinkančiu didelių siekių tautai. Kaip ir kitiems gėdingiems reiškiniams – opijaus rūkymui, elgetavimui, krūtų apnuoginimui, – gaidžių kapotynėms elitas stengiasi (tiesa, gana nesistemingai) užkirsti kelią.

Be abejo, lygiai kaip sausojo įstatymo metais būdavo geriami svaigalai ar kaip šiandien tebėra rūkoma marihuana, gaidžių kapotynės – neatskiriama baliečių gyvenimo būdo dalis – vyksta kaip vykusios, ir dargi stulbinamai dažnai. Ir lygiai kaip sausojo įstatymo metais ar marihuanos draudimo atveju, kartkartėmis policija (bent jau 1958 metais beveik visa buvusi sudaryta ne iš baliečių, o iš javiečių) pajunta pareigą surengti netikėtą patikrinimą, konfiskuoti gaidžius ir pentinus, nubausti keletą žmonių pinigine bauda ar netgi kartkartėm palikti kurį nors kokiai dienai tropikų saulėje kitiems pamokyti. Nors, tiesą sakant, kažkodėl niekas šios pamokos neišmoksta, net jeigu retkarčiais, tiktai retkarčiais, kuris nors iš mokomųjų pavyzdžių ir numiršta.

Todėl kapotynės paprastai rengiamos pusiau slapta kokiame nors kaimo užkampyje. Šitaip sugaištama šiek tiek daugiau laiko, bet baliečiams gaišatis visai nerūpi. Šį kartą turbūt dėl to, kad buvo renkamos lėšos naujai mokyklai, kurių jiems negalėjo duoti valdžia, o gal dėl to, kad pastaruoju metu netikėtų patikrinimų būta nedaug, arba dėl to, kad, kaip supratau iš vėlesnių pokalbių, buvo manoma, jog visiems kam reikia kyšis jau sumokėtas, – kaimo gyventojai manė galį surengti kapotynes centrinėje aikštėje ir tokiu būdu sutraukti didesnę ir entuziastiškesnę minią neatkreipę į save įstatymo sargų dėmesio.

Jie klydo. Trečiam turui įpusėjus, kai didžiulė minia (kurioje vis dar perregimi buvome ir mudu su žmona) jau buvo pavirtusi ringą juosiančiu plieniniu žiedu, vienu kūnu, tiesiogine žodžio prasme superorganizmu, įriaumojo kulkosvaidžiais ginkluotų policininkų pilnas sunkvežimis. Miniai cypiant ir klykiant „Pulisi! Pulisi!", policininkai iššoko iš sunkvežimio ir puolę į aikštelės vidurį ėmė švytuoti ginklais it gangsteriai iš kokio veiksmo filmo, tik kad dar nešaudė. Akimirksniu superorganizmas iširo: jo sudėtinės dalys pasklido į visas puses. Vieni leidosi bėgti keliu, kiti galvotrūkčiais išsislapstė už namų sienų, treti spraudėsi repečkom po pakyla, slėpėsi už vytelių pertvarų ar ropštėsi į kokoso palmes. Gaidžiai, ginkluoti plieniniais pentinais, užtektinai aštriais, kad nupjautų pirštą ar perdurtų kiaurai pėdą, kaip paklaikę lakstė aplinkui. Visi apimti panikos blaškėsi dulkių sūkury.

Vadovaudamiesi žinoma antropologijos taisykle, jog Romoje dera elgtis kaip romiečiams, mes su žmona nutarėme irgi, tik gal ne taip sparčiai, sprukti. Leidomės bėgti pagrindine kaimo gatve, į šiaurę, tolyn nuo tos vietos, kurioje gyvenome, – mat buvome kitoje ringo pusėje. Beveik pusiaukelėje vienas bėglys staiga nėrė į gretimą kiemą (savo nuosavą, kaip netrukus išaiškėjo), ir mes, nieko priešais nematydami, išskyrus ryžių laukus, nesibaigiančias platybes ir didžiulį ugnikalnį, nusekėme jam iš paskos. Kai visi trys įvirtome į kiemą, jo žmona, be abejonės, pati seniau patyrusi panašių dalykų, bemat pastatė stalą, užtiesė staltiesę, atnešė tris kėdes ir įpylė tris puodelius arbatos. Netardami nė žodžio, visi kartu susėdome ir ėmėme gurkšnoti arbatą, stengdamiesi nusiraminti.

Netrukus į kiemą oriai įžengė vienas policininkų – jis ieškojo kaimo seniūno. (Kaimo seniūnas ne tik dalyvavo kapotynėse – jis pats jas ir surengė. Atvažiavus sunkvežimiui, jis spruko prie upės, nusimetė sarongą ir nėrė į vandenį. Kai policija jį rado sėdintį ir pilantį sau ant galvos vandenį, sakėsi maudęsis ir nieko apie šį įvykį nė negirdėjęs. Policininkai nepatikėjo ir liepė kaimo seniūnui sumokėti trijų šimtų rupijų baudą. Vėliau tuos pinigus kaimas bendrai surinko.) Pamatęs mus su žmona, „baltaodžius", policininkas – to ir reikėjo tikėtis – sustojo it įbestas, netardamas nė

žodžio. Atgavęs amą, jis pasiteiravo – maždaug tokiais žodžiais, – kokio velnio čia sėdime. Mūsų šeimininkas, kurio namuose viešėjom jau kokias penkias minutes, šoko mūsų ginti: ėmė karštai pasakoti, kas mes tokie, ir dar taip smulkiai bei tiksliai, kad dabar aš, daugiau nei savaitę nebendravęs bemaž nė su vienu gyvu žmogumi, išskyrus savo šeimininką ir kaimo seniūną, pasijutau suglumęs. Mes turį neginčijamą teisę čia būti, sakė jis, žiūrėdamas išsišokėliui javiečiui į akis. Esame profesoriai iš Amerikos, pasakojo toliau, valdžios reikalaujamus formalumus atlikome, atvykome kultūros tyrinėti, ketiname rašyti knygą, pasakojančią amerikiečiams apie Balį. Štai jau visą popietę geriame arbatą, šnekučiuojamės apie kultūrą ir apie jokias gaidžių kapotynes nesame nieko net girdėję. Be to, ir kaimo seniūno nematėme visą dieną, – ko gero, bus išvykęs į miestą. Sumišęs policininkas išspūdino lauk. Po kokios valandos suglumę, bet palengvėjusia širdimi, kad likome gyvi ir išvengėme kalėjimo, pakilome ir mes.

Kitą rytą kaimas tapo mums visai kitu pasauliu. Mes ne tik daugiau nebebuvome nematomi – staiga atsidūrėme visų dėmesio centre. Kaimo gyventojai reiškė mums šiltus jausmus, atvirai rodė susidomėjimą mumis ir be paliovos juokavo. Kaime žinojo – mes bėgome nuo policijos drauge su visais. Švelniai, meiliai, tačiau prisispyrusiai erzindami kaimo gyventojai be perstojo klausinėjo mūsų (į dienos pabaigą šią istoriją su visomis smulkmenomis buvau papasakojęs kokius penkiasdešimt kartų): „Kodėl gi nelikote stovėti kaip stovėję? Būtumėt pasakę policijai, kas tokie esate, ir tiek." „Kodėl nesakėte, jog lažybų nėjote, tik stebėjote?" „O gal iš tikrųjų išsigandote jų šautuvėlių?" Kadangi baliečiai pasižymi kinestetine sąmone ir netgi gelbėdami savo gyvybę (arba atsisveikindami su ja, kaip atsitiko po aštuonerių metų) kaip jokia kita tauta pasaulyje niekada nepraranda pusiausvyros, tai ir dabar jie džiūgaudami be paliovos mėgdžiojo mūsų, bėgančių nuo policijos, nerangumą ir panikos iškreiptus veidus. Bet visų svarbiausia – visi buvo be galo patenkinti, o dar labiau – nustebę, kad mes, užuot lyg niekur nieko išsitraukę dokumentus (kad juos turime, irgi visi žinojo) ir gynę savo išskirtinių svečių teises, įrodėme esą solidarūs su kaimo gyventojais. (Iš tikrųjų mes parodėme

tik savo bailumą, bet tai – irgi viena draugiškumo rūšių.) Net Brahmano dvasininkas – rūstus, žemiškais dalykais nesirūpinantis, net patiems baliečiams sunkiai bepasiekiamas senis, kuris dėl savo ryšio su anapusiniu pasauliu niekada nė nebūtų galėjęs kaip nors, net netiesiogiai, veltis į jokias gaidžių kapotynes, pakvietė mus į savo kiemą, kad papasakotume, kas nutiko, ir vis kikeno, mėgaudamasis tokiu keistu įvykiu.

Jei Balio saloje iš tavęs šaipomasi – esi laikomas savu. Tai buvo lemtingas mūsų santykių su kaimo bendruomene lūžis, ir dabar jau beveik tikrąja prasme buvome „į" ją priimti. Visas kaimas mums tartum atsivėrė, – ko gero, labiau ir, be abejo, gerokai greičiau, nei būtų atsivėręs kitu atveju. (Iš tikrųjų pas tą dvasininką galėjau nė nepatekti, o mūsų atsitiktinis šeimininkas vėliau tapo vienu geriausių mano informantų.) Pakliūti, ar vos nepakliūti, dorovės policijai į nagus per netikėtus patikrinimus turbūt nėra visuotinai siūlytinas būdas santykiams su čiabuviais užmegzti – tai paslaptingai antropologinio tyrimo būtinybei patenkinti, – bet man tai išėjo į naudą. Tokiu būdu bemat tapome neįprastai tikrais pašaliečių akimis be galo sudėtingos visuomenės nariais. Tai leido man tirti „valstietišką mąstyseną" tiesiogiai, pabandyti suvokti ją iš vidaus. Retai kada antropologus, neturinčius galimybės atsiriboti nuo autoritetingų šaltinių, lydi tokia sėkmė. O turbūt visų svarbiausia – kiti dalykai, ko gero, būtų atsiskleidę kitokiu būdu, – man labai greitai pavyko pamatyti emocijų iškrovos, skirtingo statuso gyventojų priešiškumo ir filosofinės dramos derinį, ypač reikšmingą visuomenei, kurios vidinę prigimtį troškau suvokti. Gaidžių kapotynėms tyrinėti skyriau kone tiek pat savo Balyje nugyvento laiko, kiek ir raganavimui, irigacijai, kastų struktūrai ar vestuvių papročiams studijuoti.

APIE VYRUS IR GAIDŽIUS

Balio sala nuodugniai ištirta – bemaž vien todėl, kad tai yra Balio sala. Baliečių mitologija, menas, ritualai ir visuomenės struktūra, vaikų auginimo ypatumai, įstatymų pobūdis, net transo būdai, –

viskas kuo nuodugniausiai ištyrinėta ieškant ženklų tos veik neapčiuopiamos tikrovės, kurią Jane Belo pavadino „baliečių būdu"[2]. Tačiau, išskyrus kelias atsitiktines pastabas, gaidžių kapotynės liko beveik neminėtos. Bet gaidžių kapotynės – galinga, tarp baliečių plačiai paplitusi aistra ir ne menkiau nei kiti garsesni reiškiniai atskleidžia, ką „iš tikrųjų reiškia" būti baliečiu.[3] Panašiai kaip Ameriką galima gerokai perprasti golfo aikštelėje, lenktynių trasoje, per šokių vakarą parke ar prie pokerio stalo, apie Balį nemažai mums pasako gaidžių kapotynių ringas. Tik tariamai ten kertasi gaidžiai, iš tikrųjų – kovoja vyrai.

Visi, kiek ilgėliau pabuvę Balyje, neabejotinai patiria, kad baliečiai vyrai psichologiškai labai tapatinasi su savo gaidžiais. Šio sąmoningo dviprasmiškumo vaidmuo baliečių kalboje lygiai toks pats kaip ir anglų: laidomi tokie patys vangūs sąmojai, dirbtiniai kalambūrai, neišradingi keiksmai. Vadovaudamiesi baliečių nuostata, kad kūnas yra tarp savęs nesusijusių dalių visuma, Batesonas ir Mead netgi mano, jog gaidžiai yra prilyginami atskirtinėms, savarankiškai funkcionuojančioms varpoms, klajojantiems lyties organams, gyvenantiems savo pačių gyvenimą.[4] Nors tokios rūšies spekuliatyvių duomenų šiam intriguojančiam teiginiui patvirtinti ar paneigti neturiu, bet faktas, jog gaidžiai – tai vyriškumo simbolis *par excellence*, beveik toks pats neabejotinas, o baliečiams ir toks pats akivaizdus, kaip tai, jog vanduo teka pakalnėn.

Kasdienėje kalboje vyriškumui įvertinti gausu gaidžio įvaizdžių. Žodis *sabung*, reiškiantis „gaidį" (aptinkamas jau 922 metų įrašuose), vartojamas kaip „didvyrio", „kario", „nugalėtojo", „gabaus žmogaus", „politikos veikėjo", „viengungio", „puošeivos", „širdžių ėdiko" ar „kieto vaikino" metafora. Pasipūtęs žmogus, besielgiąs taip, lyg būtų aukštesnės visuomeninės padėties, nei iš tikrųjų yra, palyginamas su išdidžiai, tarsi turėtų didelę, įspūdingą uodegą, žingsniuojančiu beuodegiu gaidžiu. Viltį praradęs žmogus, paskutinį kartą beprasmiškai bandantis išsipainioti iš keblios situacijos, gretinamas su mirštančiu gaidžiu, paskutinį kartą kertančiu savo kankintojui, idant jiedu numirtų drauge. Daug žadantis, bet mažai ir nenoromis duodantis šykštuolis

prilyginamas už uodegos sulaikomam gaidžiui, kuris kėsinasi šokti ant varžovo, – tik kad negali jo pasiekti. Vedybinio amžiaus jaunuolis, dar besidrovintis kitos lyties atstovių, ar į naują darbą atėjęs žmogus, iš paskutiniųjų besistengiąs padaryti gerą įspūdį, vadinamas „pirmąsyk į narvelį uždarytu kapotynių gaidžiu"[5]. Visi teismai ir karai, politinės kovos, ginčai dėl palikimo ir netgi gatvės žodžiavimaisi gretinami su gaidžių kapotynėmis.[6] Net pati sala dėl jos formos suvokiama kaip mažas išdidus gaidžiukas, – kybantis ore ištiestu kaklu, įtempta nugara, pakelta uodega, metantis amžiną iššūkį didelei, bejėgei, beformei Javos salai.[7]

Bet vyrų ir gaidžių artimumas yra ne vien metaforiškas. Dauguma baliečių vyrų su savo numylėtiniais leidžia nepaprastai daug laiko: rūpestingai juos prižiūri, lesina, aptaria su kitais vyrais, išbando kovose ar tiesiog gėrėdamiesi stebi, nugrimzdę į svajingas mintis. Kai tik pamatai kaimo daržinėje ar šalia kelio būrelį sutūpusių vyrų, – jokios abejonės, pusė ar daugiau rankose turės gaidžius. Jie laiko gaidžius tarp šlaunų: tai pamėtėja aukštyn, kad sustiprėtų jų kojos, tai atsainiai geidulingai pašiaušia jiems plunksnas, tai stumteli į kaimyno gaidį, norėdami įkaitinti jų kraują, tai vėl atitraukia prie savo strėnų, kad nusiramintų. Kartais vyrai šitaip pažaidžia ir su svetimais gaidžiais, norėdami juos išbandyti, pajusti: paprastai jie susikeičia vietomis ir atsitupia už gaidžių, laikydami juos priešais, užuot perdavę vienas kitam kaip paprasčiausius paukščius.

Savo kiemuose, juosiamuose aukštos sienos, baliečiai laiko gaidžius pinučių narveliuose. Narveliai dažnai perkeliami iš vienos vietos į kitą, kad gaidžiams pakaktų saulės šviesos ir pavėsio. Gaidžiai lesinami pagal specialią dietą. Kiekvieno gaidžio dieta priklausomai nuo šeimininko įsitikinimų kiek skiriasi, tačiau paprastai ją sudaro kukurūzai. Gaidžiams lesinti juos nusijoja gerokai atidžiau nei žmonėms valgyti ir patiekia po grūdelį. Kad gaidžiai būtų išugdyti kovingo būdo, jiems per snapą ir išeinamąją angą kišama aitrioji paprika. Gaidžio maudynės ruošiamos su tokiomis pačiomis ceremonijomis kaip ir kūdikio: į drungną vandenį įmetama vaistažolių, gėlių ir svogūnų; o kapotynių nugalėtojus maudo

veik dar ir taip pat dažnai. Savininkas trumpai nukerpa gaidžiui skiauterę, šukuoja plunksnas, padailina pentinus, masažuoja kojas, įdėmiai it koks deimantų pirklys prisimerkęs apžiūri gaidį, ar nėra kokios ydos. Aistros gaidžiams apimtas žmogus – entuziastas tikrąja šio žodžio prasme – nugyvena drauge su jais didžiąją savo gyvenimo dalį. Netgi tie, kurių aistra stipri, bet dar galutinai jų neužvaldžiusi (tokių yra dauguma), skiria savo gaidžiams – pasak ne tik pašaliečių, bet ir jų pačių – be saiko daug laiko. Mano šeimininkas – matuojant baliečių matais, eilinis *afficionado*, – eidamas perkelti narvelio, gaidžių lesinti ar maudyti, vis dejuodavo: „Aš stačiai pamišęs dėl gaidžių. Mes visi dėl jų pamišę."

Tačiau šis baliečių pamišimas pasižymi dar ir keletu ne tokių akivaizdžių požymių: nors tiesa, jog gaidžiai yra simbolinė, kiek išpūsta jų šeimininkų savasties išraiška, ezopine kalba perteiktas narcisistinis vyro ego, jie taip pat – veikiau tiesiogiai, spontaniškai – reiškia ir gyvuliškumą, baliečių laikomą išvirkščiąja estetine, moraline ir metafizine žmogiškumo puse.

Vargu ar įmanoma pervertinti baliečių pasibjaurėjimą bet kokiu bent kiek gyvulišku laikytinu elgesiu. Todėl kūdikiams draudžiama ropinėti. Incestas, nors ir nepateisinamas, laikomas daug menkesniu nusikaltimu nei zoofilija. (Už pastarąjį baudžiama mirties bausme paskandinant, o už pirmąjį – nusikaltėliai baudžiami gyventi gyvulio gyvenimą.)[8] Skulptūroje, šokyje, ritualuose ar mite daugelis demonų vaizduojami kaip tikrovėje egzistuojantys ar fantastiniai gyvūnai. Per pagrindines su lytine branda susijusias apeigas vaikui nudildomi dantys, idant nebūtų panašūs į gyvulio iltis. Ne tik tuštinimasis, bet ir valgymas laikomas pasišlykštėtinu, beveik nešvankiu. Visa tai asocijuojasi su gyvuliškumu, todėl daryti tai reikia paskubom ir paslapčiom, už uždarų durų. Dėl šios priežasties nepadoriu laikomas bet koks suklupimas ar nerangumas. Be gaidžių ir dar kelių jokių jausmų nekeliančių naminių gyvūnų – ožkų ir ančių, – baliečių santykis su gyvūnais yra atstumiamas: su savo didžiulėmis šunų rujomis jie elgiasi ne tik bešir dišk ai, bet tiesiog baimingai žiauriai. Tapatindamasis su savo gaidžiu, balietis vyras ne tik tapatinasi su savo idealiuoju „aš", ar net su savo varpa, bet kartu (visiškai tuo pačiu metu) ir su savo

didžiausiomis baimėmis, neapkenčiamiausiais dalykais. Ir ši ambivalentiška būsena vilioja jį savo „tamsos galiomis".

Gaidžiai ir kapotynės atvirai ir akivaizdžiai siejami su tamsos galiomis, gyvuliškais demonais, nuolat grasinančiais įsiveržti į mažytį, tvarkingą baliečių pasaulį – kuriame šie taip rūpestingai kuriasi savo gyvenimus – ir praryti jo gyventojus. Bet kurios gaidžių kapotynės visų pirma yra ta proga giedamų giesmių ir apeigų palydima kraujo auka godiems demonams, mėginimas numalšinti jų kanibališką alkį. Kol tokia auka nepaaukota, šventyklose nepradedamos nė vienos iškilmės. (Jei ši auka nepaaukota, kuris nors bendruomenės narys būtinai pateks į transo būseną ir supykdytos dvasios jam palieps kaipmat atitaisyti tokį neapdairų neapsižiūrėjimą.) Kaimo bendruomenės reakcija į stichines nelaimes – ligas, nederlių, ugnikalnių išsiveržimus – beveik visada susijusi su atnašavimu piktosioms dvasioms. O prieš Tylos dieną (Njepi), garsiąją Balio šventę, kurios metu baliečiai nė nekrustelėdami ir neišleisdami nė garso sėdi visą dieną, idant išvengtų akimirkai iš pragaro išsiveržusių piktųjų dvasių, beveik kiekviename kaime iš vakaro pirma (šįkart legaliai) surengiamos didžiosios gaidžių kapotynės.

Per gaidžių kapotynes žmogus ir gyvulys, gėris ir blogis, ego ir id, pažadinto vyriškumo kuriamoji ir išlaisvinto gyvuliškumo griaunamoji galia susilydo į viena, pavirsta kruvina neapykantos, žiaurumo, smurto ir mirties drama. Tad nenuostabu, kad laimėjusiojo gaidžio savininkas, sutrikęs dėl savo ką tik pakitusios visuomeninės padėties, su moraliniu pasitenkinimu, estetiniu pasidygėjimu ir kanibališku džiaugsmu, pagal visuotinę taisyklę, pasiima namo suvalgyti užkapotą gaidį, dažnai draskyte sudraskytą savo įsiutusio šeimininko. Lygiai nenuostabu, kad svarbias kapotynes pralaimėjęs žmogus kartais puola daužyti savo šeimos relikvijas ir keikti dievus; tokie jo veiksmai prilygsta metafizinei (ir socialinei) savižudybei. Ieškodamas žemiškų dangaus ir pragaro atitikmenų, balietis lygina dangų su ką tik laimėjusio, o pragarą – su pralaimėjusio gaidžio savininko nuotaika.

KAPOTYNĖS

Gaidžių kapotynės (*tetadjen; sabungan*) rengiamos maždaug 50 ir 50 pėdų ploto aikštelėje. Paprastai jos prasideda vėlyvą popietę ir tęsiasi iki paryčių. Dažniausiai kapotynės susideda iš devynių ar dešimties turų (*sehet*). Visi turai vyksta pagal tą pačią schemą: visi vienodai reikšmingi, tarpusavyje nesusiję, tokio paties reglamento, viskas parengta *ad hoc*. Kapotynėms pasibaigus, atslūgsta paskutinės emocijos: skardint keiksmams, kirtę lažybų atsiteisia vienas su kitu, o nugalėtojai susirenka užkapotus gaidžius. Tada į ringą atsainiai įslenka septynetas, aštuonetas ar net koks tuzinas gaidžiais nešinų vyrų ir ima ieškoti tinkamo varžovo. Šitai retai kada užtrunka mažiau nei dešimt minučių, o dažnai tęsiasi ir gerokai ilgiau. Vyrai, slėpdami tikruosius ketinimus, nerūpestingai lyg niekur nieko sliūkinėja aplinkui. Tie, kurie nėra iki galo įsitraukę į kapotynes, geriausiu atveju skersuoja į kitus, dėdamiesi abejingi, o įsitraukusieji sumišę stengiasi parodyti, jog nieko ypatinga nevyksta.

Suradus gaidžiui porą, kiti pretendentai taip pat pabrėžtinai abejingai palieka ringą. Atrinktiems gaidžiams pritvirtinami pentinai (*tadji*) – aštrūs lyg skustuvo ašmenys, keturių ar penkių colių ilgio smailūs kardai. Pritvirtinti pentinus – subtilus darbas, ir tik nedaugelis vyrų, dažniausiai viso labo tik koks pustuzinis visame kaime, geba tai deramai atlikti. Jie patys ir parūpina pentinus. Laimėtojo savininkas tokiam žmogui atsilygina padovanodamas pentinuotą aukos koją. Pentinai pritvirtinami apatinį jų kraštą ir gaidžio koją apvyniojant ilga virve. Dėl kai kurių priežasčių, kurias netrukus aptarsiu, kiekvienu atveju pentinus pririša skirtingai ir itin skrupulingai. Baliečiai turi labai išsamų pentinų mokslą: jie galandami tik per dangaus šviesulių užtemimus ir nešviečiant mėnuliui, slepiami nuo moterų akių ir panašiai. Įdomu, kad pentinus, naudojamus ir jau nebe, baliečiai ima į rankas taip pat per daug atsargiai kaip ir bet kurį kitą kulto objektą.

Pritvirtinus pentinus, dresuotojai (jie gali būti ir gaidžių savininkai) atrinktus gaidžius pastato priešpriešiais ringo viduryje.[9] Į kibirą vandens įmetamas kokosas su pradurta maža skylute. Jis

nugrimzta dugnan per dvidešimt vieną sekundę – šis laiko tarpsnis vadinamas *tjeng*, jo pradžioje ir pabaigoje nuskardi gongo dūžis. Per šią dvidešimt vieną sekundę dresuotojams (*pengangkeb*) nevalia prie gaidžių net prisiliesti. Kartais pasitaiko, jog visą šį laiką nė vienas gaidžių nekerta kitam. Tada dresuotojai juos paima į rankas, pašiaušia plunksnas, timpteli, pabaksnoja ar kaip kitaip paerzina ir vėl pastato į ringo vidurį, – rungtynės prasideda iš naujo. Kartkartėm gaidžiai nė neketina kirstis arba kuris nors vis bėga šalin. Tokiu atveju jiedu drauge uždaromi pinučių narvelyje – ten jie neišvengiamai susikapoja.

Vis dėlto dažniausiai gaidžiai kone beregint metasi vienas ant kito – plakdami sparnais, atkišę galvas, spardydamiesi. Pliūptelėjęs gyvuliškas įtūžis yra toks grynas, absoliutus ir savaip nuostabus, jog atrodo esąs beveik abstraktus, atitinkantis Platono neapykantos sąvoką. Akimirksniu vienas kuris pentinu smarkiai kerta kitam. Kirtusio gaidžio dresuotojas tučtuojau jį pasiima, kad šis negautų atsakomojo kirčio. Jei dresuotojas gaidžio nepaimtų, turas greičiausiai baigtųsi abiem pusėms mirtinomis lygiosiomis – pašėlę gaidžiai užkapotų vienas kitą į gabalus. Tai ypač tikėtina, kai (kaip dažnai nutinka) pentinas įstringa aukos kūne, – tada užpuolikas patenka sužaloto priešo valion.

Dresuotojams vėl paėmus gaidžius į rankas, kokosas gramzdinamas į vandenį tris kartus. Kirtusį gaidį reikia padėti ant žemės, kad visi pamatytų, jog jis veikus, – šitai jis demonstruoja lėtai vaikštinėdamas po aikštelę, kol vandenin vėl nugrimzta į kibirą įmestas kokosas. Riešutą nugramzdina dar du kartus ir kapotynės prasideda iš naujo.

Per šį laikotarpį, truputį ilgesnį nei dvi minutės, dresuotojas – tartum koks treneris, per pertraukas ringe „lopantis" sužalotą boksininką – kaip paklaikęs triūsia prie sužeisto gaidžio, kad suteiktų jam jėgų paskutinį kartą, nors ir beviltiškai, pamėginti laimėti. Apžiojęs vos ne visą gaidžio galvą, dresuotojas pučia jam į snapą, čiulpčiodamas ir pūsčiodamas šiaušia plunksnas, ant žaizdų deda įvairiausius vaistus ir apskritai daro ką beišmanydamas, kad tik pabudintų paskutinį, tikriausiai dar kur nors užsilikusį lašelį narsos. Kai dresuotojas turi vėl grąžinti gaidį į ringą, paprastai

jau būna kiaurai permirkęs paukščio krauju. Geras gaidžių dresuotojas, kaip ir profesionalaus bokso treneris, yra aukso vertės. Kai kurie sugeba pastatyti ant kojų praktiškai paskerstą gaidį ir priversti jį išsilaikyti bent tol, kol pasibaigs antrasis, paskutinis, turas.

Lemtingoje kovoje (jei tik tokia įvyksta – mat kartais sužeistas gaidys nugaišta dar dresuotojo rankose ar vos padėtas ant žemės) pirmą kirtį kirtęs gaidys paprastai veržiasi pribaigti nusilpusį varžovą, bet taip nutinka toli gražu ne visada. Mat jei gaidys dar gali eiti, gali ir kirsti, o jei dar gali kirsti – gali ir užmušti. Svarbu, kuris gaidys nugaišta pirmas. Jei sužeistasis kerta varžovui, o paskui dar svirduliuodamas kiek pasilaiko ant kojų, kol varžovas nenukrenta žemėn, – tampa oficialiu nugalėtoju, net jei po akimirksnio išvirsta ir pats.

Šią melodramą susigrūdusi minia stebi užgulusi ringą; sulaikiusi kvapą; kūnų judesiais kinestetiškai atliepdama gaidžių judesius; nebyliai rankomis, pečiais bei galvos sukiniais ragindama nugalėtojus; urmu loštelėdama atgal, kai vienas mirtinais pentinais ginkluotas gaidys neria ringo krašto link (žmonės pasakoja, jog kartkartėmis pernelyg atidūs žiūrovai šitaip netenka akių ar pirštų); ir vėl pasvirdama į priekį, kai varžovai įsistebeilija vienas į kitą. Visas šis spektaklis vyksta pagal galybę nepaprastai nuodugnių bei smulkmeniškų taisyklių.

Šios taisyklės kartu su išplėtotu gaidžių bei gaidžių kapotynių mokslu surašytos ranka palmių lapuose (*lontar*; *rontal*) ir perduodamos iš kartos į kartą kaip bendruomenės teisinės bei kultūrinės tradicijos dalis. Absoliutų autoritetą turintis teisėjas (*saja komong*; *djuru kembar*) – žmogus, nardinantis kokosą – prižiūri, kad būtų laikomasi visų taisyklių. Niekada nepastebėjau, kad kas nors (netgi labiau nei įprastai prislėgtas pralaimėtojas) būtų suabejojęs teisėjo sprendimu, ir negirdėjau baliečių net tarpusavyje kaltinant teisėjus nesąžiningumu ar apskritai jais skundžiantis. Šį darbą atlieka tik ypatingą pasitikėjimą pelnę, rimti ir, turint omenyje taisyklių painumą, nuovokūs piliečiai. Iš tiesų vyrai nešasi gaidžius tik į tokių žmonių teisėjaujamas kapotynes. Nors ir labai retai, bet vis dėlto kartkartėmis pasitaikantys kaltinimai sukčiavimu taip pat perduodami svarstyti teisėjui. Dažnai, kai abu gaidžiai

nugaišta vienu metu, teisėjas taip pat nusprendžia, kuris jų nugaišo pirmas (ar apskritai reikėtų šią baigtį laikyti lygiosiomis, nors baliečiams tokia pabaiga visai nerūpi). Teismo teisėjui, karaliui, dvasininkui ir policininkui lygus kapotynių teisėjas paprastai juos visus ir atstoja. Gyvuliškos kovos aistra yra griežtai jo reguliuojama, prižiūrima, kad vyktų pagal visus įstatymus. Per galybę Balyje mano stebėtų gaidžių kapotynių nė sykio nemačiau, kad baliečiai peštųsi dėl taisyklių. Iš viso nemačiau nė vienų atvirų peštynių, išskyrus gaidžių kapotynes.

Į šį dvilypį renginį galime žiūrėti kaip į prigimties raišką, nežaboto įniršio proveržį, arba kaip į kultūros faktą, ištobulintos formos sklaidą. Šis kryžminis dviprasmiškumas apibrėžia gaidžių kapotynes kaip socialinį reiškinį. Ervingas Goffmanas, – ieškodamas pavadinimo tam, kas neturi deramo stuburo, kad būtų vadinama grupe, ir nėra toks bestruktūris dalykas, kad būtų vadinamas minia, – gaidžių kapotynes pavadino „sutelktiniu susibūrimu" [*a focused gathering*] – grupe žmonių, urmu įnikusių į bendrą veiklą ir per šią veiklą vienas su kitu susijusių.[10] Žmonės susiburia ir vėl išsiskirsto, susibūrimų dalyviai keičiasi. Juos telkianti veikla diskreti – tai veikiau trūkus, vis pasikartojantis nei ištisinis, nepertraukiamas procesas. Susibūrimai įgauna kokį nors pavidalą priklausomai nuo juos lemiančios situacijos – pasak Goffmano, nuo pagrindo po jų kojomis. Tačiau, šiaip ar taip, jie įgauna pavidalą, dargi ir artikuliuotą. Mat tokią situaciją, ar pagrindą, sukuria kultūriniai poreikiai (per teisėjų kolegijos pasitarimus, chirurgines operacijas, gyventojų susirinkimus, protestus, sėdimuosius streikus ar gaidžių kapotynes). Kapotynėse, kaip pamatysime, tai – skirtingą kultūrinį statusą turinčių gyventojų tarpusavio varžybų poreikis. Šios kultūrinės reikmės ne tik apibūdina tokį susitelkimą, bet ir nulemia aktorių sudėtį bei dekoracijų išdėstymą, tad faktiškai šį susitelkimą ir pagimdo.

Klasikiniu laikotarpiu (t. y. prieš Olandijos įsiveržimą 1908 metais), kai dar nebuvo gyventojų morale besirūpinančių biurokratų, gaidžių kapotynės buvo visuomeninis reikalas. Atsinešti gaidį į svarbias kapotynes suaugusiam vyrui buvo privaloma piliečio pareiga. Kapotynių, paprastai rengiamų turgaus dieną,

apmokestinimas buvo vienas pagrindinių visuomenės pajamų šaltinių. Princų pareiga buvo globoti šį meną. Kapotynių ringas, arba *wantilan*, buvo pačiame kaimo centre, netoli nuo kitų baliečių laikomų svarbiausiomis vietų: tarybos namo, pagrindinės šventyklos, turgaus aikštės, signalinio bokšto ir Indijos figmedžio. Šiandien, išskyrus kelias ypatingas progas, naujasis dorumas neleidžia atvirai teigti, jog tarp bendruomeninio gyvenimo ir kruvino sporto jaudulių esama ryšio, tačiau, nors ir ne taip tiesiogiai išreikštas, pats ryšys lieka glaudus ir nepakitęs. Vis dėlto šiam ryšiui atskleisti reikia atkreipti dėmesį į centrinį kapotynių aspektą, parodantį visą jų jėgą. Šį aspektą iki šiolei uoliai ignoravau. Be abejonės, turiu omenyje lažybas.

PORA IR LIEKAS

Baliečiai niekada nieko nedaro paprastai, jei tik tą patį gali padaryti sudėtingesniu būdu. Gaidžių kapotynių lažybos taip pat nėra išimtis.

Svarbiausia, reikia turėti omenyje, kad yra dvi lažybų, arba *toh*[11], rūšys: vienerios, pagrindinės, lažybos vyksta centre tarp pagrindinių varžovų (*toh ketengah*), o aplinkui ringą vyksta daugybė šalutinių lažybų, kertamų tarp žiūrovų (*toh kesasi*). Pirmosios paprastai būna stambios, o antrosios – smulkios. Pirmosios yra kolektyvinės, jose dalyvauja apie gaidžio savininką susibūrusios lošėjų koalicijos, o antrosios – individualios, jų kerta du vyrai. Dėl pirmųjų subėgę į aikštelės centrą koalicijos nariai ir teisėjas, lyg konspiratoriai, susitaria nuodugniai apsvarstę, iš lėto, beveik paslapčiom; o antrosios kertamos impulsyviai šūkčiojant iš ringą apsupusios susijaudinusios minios, viešai siūlant ir viešai sukertant. Tačiau įdomiausia ir, kaip pamatysime, iškalbingiausia yra tai, kad *pagrindinėse lažybose visuomet, be jokių išimčių, lažinamasi iš porinės sumos, o šalutinėse, taip pat be jokių išimčių, šitaip niekada nedaroma*, – t. y. pagrindinėse varžybose abi šalys stato vienodas sumas, o šalutinėse – viena šalis visada siūlo daugiau nei kita. Centre – pora, nuošalėje – liekas.

Centrinės lažybos oficialios – lažinamasi pagal sudėtingas taisykles. Jų kerta du gaidžių savininkai, prižiūrimi teisėjo ir stebimi publikos.[12] Iš šių lažybų sumos – kaip jau minėjau, visada santykinai, o kartais iš tiesų labai didelės – gaidžio savininkas, kurio vardu šios lažybos ir kertamos, niekada nesilažina vienas. Prie jo prisideda keturi ar penki, o kartais septyni ar net aštuoni žmonės – giminės, draugai iš to paties kaimo, kaimynai, bičiuliai. Jeigu gaidžio savininkas nėra labai turtingas, jo dalis netgi gali būti ne pati didžiausia, tačiau, idant nebūtų galima įtarti buvus klastos, ji turi būti bent jau gana svari.

Turiu surinkęs penkiasdešimt septynių pagrindinių lažybų turų tikslius ir patikimus duomenis. Sulažinta suma svyruodavo nuo 15 iki 500 ringitų, o vidurkis būdavo 85 ringitai. Visas lažybas pagal dydį būtų galima suskirstyti į tris gana aiškias grupes: mažos kovos (15–35 ringitai), sudarančios apie 45 proc. visų kovų; vidutinio dydžio kovos (20–70 ringitų), sudarančios apie 25 proc. kovų; ir didelės kovos (75–175 ringitai) – apie 20 proc. visų kovų. Keleto kovų sulygtos sumos buvo labai didelės arba labai mažos, ir aš jų į šias grupes neįtraukiau. Visuomenėje, kurioje vidutinis fizinį darbą dirbančio žmogaus – mūrininko, žemdirbio ar turgaus krovėjo – uždarbis – trys ringitai per dieną, šios lažybos labai svarios (ypač turint omenyje, kad mano tyrinėtoje vietovėje kapotynės vykdavo maždaug kas pustrečią dieną), net nepaisant to, kad lažybų sumą sudaro ne vieno, o kelių asmenų įmokos.

Lažybos, vykstančios aplinkui ringą, yra visiškai kas kita. Skirtingai nuo iškilmingo, teisiško centro sandorio, čia deramasi kaip biržoje po atviru dangumi. Esama visuotinai žinomos, nekintamos nelyginių lažybų sumų paradigmos, sudarytos iš nuoseklios progresijos nuo „dešimties ringitų su devyniais", kai numanoma greita baigtis, iki „dviejų ringitų su vienu", kai varžovų šansai apylygiai ir kova gali tęstis ilgai: 10–9, 9–8, 8–7, 7–6, 6–5, 5–4, 4–3, 3–2, 2–1. Žmogus, norintis paremti *silpnesnįjį* gaidį (kol kas atidėkime į šalį klausimą, pagal kokius požymius nustatomi favoritai, *kebut*, ir silpnesnieji, *ngai*), sušunka vieną iš greitos baigties lažinį sudarančių skaičių, įvardydamas *norimą gauti* sumą. Tai yra, jeigu jis sušunka *gasal*, „penki", vadinasi, nori kirsti lažybų už silpnesnįjį

santykiu penki su keturiais (arba, jo paties požiūriu, duoda keturis prieš penkis). Jeigu jis sušunka „keturi", vadinasi, nori kirsti santykiu keturi su trimis (vėlgi pats statydamas „tris"), jeigu „devyni" – santykiu devyni su aštuoniais ir t. t. Žmogus, statantis už favoritą ir todėl svarstantis, kiek pasiūlyti, kad laimėtų pakankamą sumą, jei baigtis bus greita, savo sprendimą paskelbia sušukdamas gaidžio spalvą – „rudis", „kanapėtasis" ar kokią kitą.[13]

Kai minia pratrūksta lažybų pasiūlymų laukiančių (už silpnesnįjį gaidį statančių) ir pinigus siūlančių (už favoritą statančių) lošėjų šūksniais, pradedama ieškoti lažybų porininko, dažnai net iš priešingos ringo pusės. Laukiantys pasiūlymų stengiasi sukirsti su ilgos kovos lažinių siūlytojais, o siūlytojai – ieško statančių už greitą baigtį.[14] Laukiantis pasiūlymų, kuris šiuo atveju yra viliotojas, iškelia priešais savo veidą atitinkamą skaičių pirštų ir energingai jais mosikuodamas duoda ženklą, kokios lažybų sumos jis tikisi. Jeigu siūlytojas, viliojamasis, atsako tuo pačiu, lažybų sukirsta, o jeigu ne – jie nusisuka vienas nuo kito ir ieško kito porininko.

Šalutinės lažybos vyksta jau po to, kai yra sukirsta pagrindinių lažybų ir paskelbta sulygta suma. Jos prasideda vis garsėjančiais šauksmais: norintys statyti už silpnesnį gaidį laido gerklę, tikėdamiesi, jog kas nors atsilieps į jų pasiūlymą, o statantys už favoritą, bet nesutinkantys su siūloma suma, lygiai taip pat karštligiškai rėkia gaidžio spalvą, stengdamiesi parodyti, jog ir jie karščiausiai siekia sukirsti lažybų, tik prognozuoja trumpesnę baigtį.

Sumos šaukiamos dažniausiai labai darniai, nes beveik visi žaidėjai tuo pačiu metu šaukia tuos pačius skaičius. Kone visada pradedama nuo ilgos kovos sumų, penki su keturiais ar keturi su trimis, ir sparčiau ar lėčiau judama labai greitos baigties sumų link, kol pasiekiama tam tikra kiek didesnė ar mažesnė suma. Jeigu žmonės, šaukiantys „penki", sulaukia tik atsakymo „rudis", jie pradeda šaukti „šeši", tuo būdu versdami atsakovus rėkti vis didesnius skaičius, ir liaujasi šūkaloję, kai jų dosnūs pasiūlymai galų gale nugriebiami. Jeigu ir rėkiant didesnį skaičių vis dar nerandama partnerio, procedūra kartojama šaukiant „septynis" ir t. t. Tik labai retai, per itin dideles kapotynes, pasiekiamas „devynių"

ar „dešimties" šaukinys. Retkarčiais, jeigu gaidžiai akivaizdžiai blogai parinkti, šaukiamas skaičius gali iš viso nedidėti arba net mažėti iki keturių su trimis, trijų su dviem ir labai retai – dviejų su vienu. Kai statoma suma mažėja, mažėja ir lažybų, o kai suma didėja – lažybų gausėja. Bet dažniausiai lažinys didėja, šalutinėse lažybose taip niekada ir nepasiekdamas vienodos statomos sumos, tiesa, dauguma lažybų yra sukertamos iš sumos nuo keturių su trimis iki aštuonių su septyniais.[15]

Kai ateina metas dresuotojams paleisti gaidžius, minios riksmas, bent jau per rungtynes, kurių pagrindinė sulažinta suma didelė, tampa bemaž beprotiškas, – likę dar nesukirtę lažybininkai paskutinę akimirką mėgina surasti partnerį, eisiantį lažybų kad ir iš mažiausios juos tenkinančios sumos. (Beje, kai pagrindinė suma nedidelė, matyti priešingų tendencijų: lažybos nuslopsta ir pamažu minia nutyla, mat yra šaukiamos ilgos kovos sumos ir žmonėms pasidaro nebeįdomu.) Gerose rungtynėse, kai lažybų suma didelė – tik tokias rungtynes baliečiai ir laiko „tikromis kapotynėmis", – žmonės ima išsijuosę linguoti, rėkti, stumdytis ir grūstis. Atrodo, jog atsidūrei nevaldomoje minioje ir tuoj viskas pavirs visišku chaosu. Šį įspūdį tik sustiprina gūdi tyla – ūmai, vienu akimirksniu stojanti nuaidėjus gongui, lyg kas būtų nuspaudęs mygtuką ir išjungęs visą šį triukšmą bei sumaištį. Gaidžius įkelia į ringą ir prasideda kova. Ji tęsiasi nuo penkiolikos sekundžių iki penkių minučių. Kai kova baigiasi, lažybininkai *nedelsdami vienas su kitu atsiskaito*. Jokių įsiskolinimų, bent jau lažybų partneriui, negali būti. Žinoma, prieš siūlant ar suderant dėl lažybų sąlygų kai kam tenka pasiskolinti iš draugo, bet prieš sukirsdamas pinigus jau privalai turėti ir, jei praloši, turi tuoj pat, dar prieš kitų rungtynių pradžią, atsiskaityti. Tai nelaužoma taisyklė, ir aš niekada negirdėjau, kad kas nors prieštarautų teisėjo sprendimui (nors abejotinų sprendimų kartais pasitaiko). Taip pat neteko girdėti, kad kas nors paspruktų nesumokėjęs lažybų sumos. Galime paspėlioti, kad, jeigu sujaudintai miniai kada nors būtų pranešta, jog kas nors sukčiavo, su apgaviku būtų greitai ir žiauriai susidorota.

Bet kuriuo atveju formali asimetrija tarp vienodų statomų sumų centre ir nevienodų – šonuose iškelia sudėtingą analitinę problemą

teorijai, vertinančiai kapotynių lažybas kaip pačias kapotynes su platesniu baliečių kultūros pasauliu siejančią grandį. Tačiau pati ši asimetrija ir pasiūlo, kaip išspręsti iškilusią problemą, kaip traktuoti šią jungiamąją grandį.

Visų pirma šiuo atžvilgiu reikia pažymėti, kad juo didesnė yra centrinių lažybų suma, juo labiau tikėtina, kad bus kertama dėl apylygių sumų. Tai nesunku suprasti. Jeigu už gaidį statai penkiolika ringitų, ko gero, pageidausi, kad ir kiti kapotynėse statytų tokias pačias sumas, net jeigu tavo paukštis ir nėra iš pačių geriausių. Bet tokiu atveju kirsdamas iš penkių šimtų ringitų, labai, labai sudvejosi. Taigi stambiose lažybose, kuriose statoma už geresnius gaidžius, nepaprastai rūpinamasi, kad paukščiai būtų vienodai tinkami kapotis. Todėl viskas, kas įmanoma, tikrinama ir lyginama – dydis, bendra būklė, karingumas ir t. t. Neretai, idant būtų sulygintos gaidžių galimybės, kiekvienam jų pritvirtinami skirtingi pentinai. Sutariama, jog stipresniojo gaidžio pentinai bus pakreipti mažiau tinkamu kampu. Pentinų tvirtintojai – nepaprastai įgudę šio jėgų pusiausvyros atkūrimo meistrai. Taip pat bus labiau stengiamasi pasamdyti įgudusius dresuotojus ir skirti gaidį kiekvienam pagal pajėgumą.

Trumpai tariant, kapotynėse, kuriose lažinamasi iš didelės sumos, rengėjų pastangos suteikti gaidžiams lygias galimybes laimėti būna tiesiog milžiniškos ir kruopščiai apgalvotos. Rengiantis kovoms, kuriose bus kertama iš vidutinių sumų, šios pastangos kiek mažesnės, o ruošiantis eiti lažybų iš mažų sumų minėtam pasiruošimui skiriama dar mažiau dėmesio, nors vis dėlto visada stengiamasi bent šiek tiek sulyginti galimybes, nes kitaip niekas, žinodamas, jog pralošs, nenorės siūlyti tokios pačios sumos nė kertant iš penkiolikos ringitų (penkių dienų uždarbio). Beje, tai patvirtina ir visa mano turima statistika. Mano stebėtose penkiasdešimt septyneriose kapotynėse favoritas laimėjo iš viso trisdešimt tris kartus, o silpnesnysis – dvidešimt keturis, taigi santykis buvo 1,4 su 1. Bet jeigu šiuos duomenis padalysime į dvi dalis, iš kurių vienoje centrinių lažybų suma buvo didesnė nei 60 ringitų, o kitoje – mažesnė, pirmuoju atveju santykis sumažės iki 1,1 su 1 (dvylika favoritų, vienuolika silpnesniųjų), o antruoju – šoktelės iki

1,6 su 1 (dvidešimt vienas ir trylika). Dar iškalbingesni pačių didžiausių ir pačių mažiausių lažybų duomenys. Kai pagrindinių lažybų suma didesnė nei 100 ringitų, santykis tampa 1 su 1 (septyni ir septyni); labai mažose kapotynėse, kai suma yra 40 ringitų, – 1,9 su 1 (devyniolika ir dešimt).[16]

Tardami, jog kuo didesnė yra centrinių lažybų suma, tuo lygesnės kapotynėse besigrumiančių gaidžių galimybės laimėti, galėtume padaryti dar dvi daugmaž akivaizdžias išvadas. Pirma, kuo didesnė pagrindinių lažybų suma, tuo labiau linkstama šalutinėse lažybose kirsti iš greitos baigties kovos sumų, ir atvirkščiai; antra, kuo didesnis pagrindinių lažybų lažinys, tuo daugiau lažinamasi šalutinėse lažybose, ir atvirkščiai.

Abiem atvejais samprotaujame panašiai. Kuo labiau varžybose apsimoka statyti lygias sumas, tuo neįdomiau kirsti iš ilgos kovos sumų, ir todėl laukiantis pasiūlymų mieliau sulygsta dėl labai greitos baigties sumų. Šitai patvirtina ir visi mano stebėjimai, ir pačių baliečių bei kitų stebėtojų pateikti duomenys. Šį teiginį sunku pagrįsti statistika bei skaičiais, nes tiksliai ir išsamiai suregistruoti šalutines lažybas neįmanoma. Tačiau visais mano stebėtais atvejais siūlytojai ir laukiantieji pasiūlymų, kai pagrindinių lažybų suma būdavo didelė, sulygdavo (daugiausia dėl gana apibrėžtų lažinio sumų, iš kurių sukertama dauguma lažybų – spėju, kad daugeliu atvejų jų kiekis svyravo tarp dviejų trečdalių ir trijų ketvirtadalių visų šūksniais pateikiamų siūlymų) dėl sumos, trimis ar keturiais skaičiais artimesnės labai greitos baigties kovos sumai; o tais atvejais, kai pagrindinių lažybų suma būdavo menka – priešingai, dėl sumos, tiek pat artimesnės labai ilgos kovos lažiniui. Vidutinio dydžio lažybos užėmė tarpinę padėtį. Žinoma, konkrečiais atvejais atitikimas nėra labai tikslus, tačiau bendras dėsningumas nekelia abejonių: pagrindinių lažybų galia pakreipti šalutinių lažybų eigą pagal savo vienodų lažinių pavyzdį yra tiesiogiai proporcinga pagrindinių lažybų dydžiui, mat jų dydis tiesiogiai proporcingas gaidžių pajėgumo balansui. Jeigu kalbėsime apie kiekį, didelių centrinių lažybų metu sukertama daugiau lažybų, nes tokios kapotynės laikomos „įdomesnėmis" ne tik dėl to, kad jų baigtis sunkiai nuspėjama, bet, dar svarbiau, ir dėl to,

kad jose paprasčiausiai daugiau kas „statoma ant kortos" – didesni pinigai, kokybiškesni gaidžiai ir kartu, kaip pamatysime, visuomeninis prestižas.[17]

Taigi poros centre ir lieko nuošalėje paradoksas yra tik tariamas. Dvi lažybų sistemos, nors formaliai tarpusavyje ir nesuderintos, iš tikrųjų viena kitai neprieštarauja ir, priešingai, sudaro vieną didelę sistemą. Vadinamasis šios sistemos „svorio centras" – pagrindinės, arba centrinės, lažybos, – juo šios lažybos svaresnės, juo daugiau šalutinėse lažybose kertama iš greitos baigties sumų lažinių. Centrinės lažybos ir „nulemia visą lošimą" ar, tiksliau, jį apibrėžia, parodo tai, ką aš, sekdamas Jeremy'u Benthamu, vadinsiu lošimo „gelme".

Baliečiai stengiasi surengti įdomias, jei pageidaujate – „gilias", rungtynes ir siekia, kad centrinės lažybos būtų kuo stambesnės, vadinasi, kad gaidžiai būtų kuo lygesnių jėgų ir kuo geriau pasirengę, taigi kad rungtynių baigtis būtų kuo sunkiau nuspėjama. Tačiau tai jiems ne visada pavyksta. Beveik pusė rungtynių būna gana nuobodžios, palyginti neįdomios, tariant mano pasiskolintos terminologijos žodžiais, – „seklios". Bet šitai mano interpretacijai neprieštarauja – taip pat kaip požiūriui, jog meninės pastangos yra nukreiptos į giliamintiškumą ir dažniau ar rečiau jį išgauna, neprieštarauja faktas, kad dauguma dailininkų, poetų ir dramaturgų yra gana vidutiniški. Šiuo atveju palyginimas su menine technika išties parankus: centrinės lažybos – tai priemonė, įrankis „įdomioms", „gilioms" rungtynėms surengti, o *ne* priežastis, arba bent jau ne pagrindinė priežastis, *kodėl* šios rungtynės yra įdomios; tai – jų žavesio šaltinis, pati jų gelmė. Klausimas, kodėl tokios rungtynės būna įdomios – o baliečius tiesiog visiškai užvaldo, – nukelia mus iš stebimų faktų karalijos į bendresnes sociologijos bei socialinės psichologijos sritis. Šiame kontekste lošimo „gelmė" vertintina ne vien ekonominiu požiūriu.[18]

ŽAIDIMAS SU UGNIMI

„Giliojo lošimo" sąvoką randame Benthamo knygoje *Įstatymų leidybos teorija (The Theory of Legislation)*.[19] Šia sąvoka jis apibūdina lošimą, per kurį statomos tokios didelės pinigų sumos, jog veltis į jį, utilitariniu Benthamo požiūriu, tiesiog visiškai neprotinga. Jeigu tūkstantį svarų (arba ringitų) turintis žmogus kerta iš penkių šimtų svarų lygiaverčių lažinių lažybose, jo išlošto svaro ribinis naudingumas bus neabejotinai mažesnis negu jo pralošto svaro ribinis nenaudingumas. Išties giliame lošime abiejų šalių padėtis vienoda. Joms abiem vienodai sunku. Tarp abiejų malonumo siekiančių šalių susiklosto veikiau gryną skausmą nei gryną malonumą teikiantis santykis. Taigi Benthamas priėjo išvadą, jog gilus lošimas yra iš principo amoralus ir, kaip dažniausiai tokiais atvejais ir elgdavosi, pasiūlė tokį lošimą uždrausti įstatymu.

Bet dar įdomiau už šią etinę problemą (bent jau mūsų nagrinėjamų dalykų atžvilgiu) yra tai, jog, kad ir kokia logiška būtų Benthamo analizė, vyrai lošia kaip lošę, dargi aistringai ir dažnai, visai nepaisydami savo teisinės atsakomybės. Benthamas ir jo bendraminčiai (daugiausia šiandien tai – teisininkai, ekonomistai bei keletas psichiatrų) aiškindami šį faktą, kaip minėjau, sako, kad tokie žmonės elgiasi paprasčiausiai neprotingai. Jie – patologiški lošikai, fetišistai, vaikai, kvailiai ir laukiniai, kuriuos reikia saugoti nuo jų pačių. Tačiau patys baliečiai tai aiškina kitaip – suprantama, ir kitais žodžiais. Anot jų, tokiame lošime pinigai yra ne tiek jų realiai gaunamos ar tikimosi gauti naudos matas, kiek jų pačių jaučiamo ar jiems užkraunamo moralinio reikšmingumo simbolis.

Iš tikrųjų pinigų kiekio padidėjimas ar sumažėjimas suvokiamas kaip tiesioginis paprasčiausias naudos bei nuostolio – malonumo bei skausmo, laimės bei nelaimės – sinonimas veikiau sekliuose lošimuose, kuriuose statomos mažesnės pinigų sumos. Giliuose lošimuose, kuriuose lošiama iš didelių sumų, „ant kortos statoma" kur kas daugiau nei materialinė nauda, – čia rizikuojama garbe, orumu, geru vardu, pagarba, trumpai tariant, kultūriniu visuomeniniu statusu – nepaprastai svariu Balyje dalyku.[20]

Visuomeninis statusas „ant kortos statomas" simboliškai, nes (išskyrus keletą prasilošusių nuo lošimo priklausomų žmonių) kapotynių baigtis iš tikrųjų niekieno statuso nepakeičia. Jis tik sutvirtėja arba susvyruoja, ir tai tik labai trumpam. Tačiau baliečiams, kuriems nėra nieko maloniau, kaip užuolankomis ką nors įžeisti, ir nieko skausmingiau, kaip patylom iškęsti įžeidimą (ypač stebimiems bendrų pažįstamų, kiaurai permatančių jų apsimestinę išorę), tokia išbandymų drama yra išties gili.

Tuoj pat turiu pabrėžti, jog visa tai *nereiškia*, kad pinigai neturi jokios reikšmės ar kad baliečiams nė motais, kiek jie pralošia – penkis šimtus ringitų ar penkiolika. Tokia išvada būtų absurdiška. Šioje visuomenėje, kurią sunku būtų pavadinti nematerialistine, pinigai *iš tiesų* šį bei tą, net labai daug, reiškia: kuo didesne suma rizikuojama, tuo labiau rizikuojama – taip pat tik akimirką, bet ir vėl visiškai viešai – daugeliu kitų dalykų, tarp jų garbe, pusiausvyra, šaltakraujiškumu, vyriškumu. Giliosiose kapotynėse gaidžio savininkas ir jo sąjungininkai bei, kaip pamatysime, nemažai juos palaikančių lošėjų ringo pakraščiuose lošia iš pinigų kaip iš savo statuso.

Šitaip nutinka *todėl*, kad lošiant iš didelių pinigų sumų ribinis nenaudingumas pralošus yra toks didelis, jog veltis į tokį lošimą – vadinasi, gaidžio tarpininkaujamam metaforiškai, perkeltine prasme rizikuoti savo visuomeniniu „aš". Nors Benthamo pasekėjui gali atrodyti, jog tai šį užsiėmimą padaro tik dar beprasmiškesnį, baliečio akimis, priešingai, tai ir daro lošimą prasmingą. Kadangi (sekant veikiau M. Weberiu nei J. Benthamu) ieškoti gyvenimo prasmės – pagrindinis žmogaus egzistencijos tikslas bei svarbiausia jos sąlyga, šis įprasminimas su kaupu kompensuoja materialines išlaidas.[21] Tiesą sakant, turint omenyje per didesnes varžybas statomus porinius lažinius, nuolatiniai jų dalyviai negali nei išlošti, nei pralošti didelės sumos, kadangi ilgainiui rezultatas galiausiai išsilygina. Faktiškai „iš tikrųjų" visuomeninis statusas pakinta – dažniausiai pablogėja – per mažesnes, sekliąsias, kapotynes, kuriose galima sutikti saujelę tikresnių priklausomų lošikų, *iš tiesų* lošiančių daugiausia vien dėl pinigų. „Tikri kapotyninkai" tokius lošikus baisiai peikia, laiko juos tikrosios šio sporto reikšmės

nesuprantančiais kvailiais, esmės nepagaunančiais prasčiokais. Tikri entuziastai, suprantantys šio sporto reikšmę, laiko tokius azartiškus lošikus savo laimikiu, iš kurio galima šiek tiek pasipelnyti. Šitai nesunku padaryti įviliojant juos, godumo akinamus, į neprotingus lošimus, kai kertasi blogai parinktos gaidžių poros. Dauguma azartinių lošikų iš tiesų nepaprastai greitai prasilošia, bet, nepaisant to, regis, visada atsiranda dar vienas kitas, kuris, idant galėtų lošti, užstato savo žemę ar parduoda drabužius.[22]

Ši nuosekli koreliacija tarp „lošimo iš savo statuso" giliosiose kapotynėse ir, atvirkščiai – „lošimo iš pinigų" sekliosiose iš tiesų yra beveik visuotinė. Tokiu būdu patys lošėjai suformuoja socialinę moralinę hierarchiją. Kaip minėjau, daugumoje kapotynių palei patį aikštelės pakraštį lošiama galybė smulkių prekiautojų vadovaujamų daug proto nereikalaujančių, grynu atsitiktinumu pagrįstų azartinių lošimų (ruletė, kauliukai, „herbas ar skaičius", „žirniai ankštyje"). Juos lošia – suprantama, vos iš vieno grašio – tik moterys, vaikai, paaugliai ir daugybė kitų kapotynėse nedalyvaujančių (arba dar nedalyvaujančių žmonių), – skurdžiai, socialiniai nepritapėliai, keistuoliai. Kapotyninkai gėdijasi prie jų net prieiti. Kiek geresnės už šiuos žmones padėties yra tie, kurie per mažesnes rungtynes eina lažybų aplink aikštelę, nors jų gaidžiai kapotynėse ir nedalyvauja. Dar geresnę padėtį užima tie, kurių gaidžiai dalyvauja mažose, o kartais ir vidutinėse rungtynėse, bet kurių visuomeninis statusas neleidžia jiems įsitraukti į didžiąsias kapotynes, nors kartkartėmis jie per šias varžybas gali eiti lažybų aikštelės pakrašty. Galiausiai geriausią padėtį užima žymūs visuomenės nariai, solidūs piliečiai, aplink kuriuos koncentruojasi visas gyvenimas, kurių gaidžiai dalyvauja didžiosiose kapotynėse ir kurie tokiose kapotynėse eina lažybų ringo pakrašty. Apie šiuos vyrus ir telkiasi „sutelktiniai susibūrimai", todėl paprastai jie kapotynėse dominuoja ir nustato šio sporto tvarką, lygiai kaip nulemia visuomenės, kurioje pirmauja, pobūdį. Veik garbinamai kalbėdami apie „tikrąjį gaidžių kapotyninką", *bebatoh* („lošėją") arba *djuru kurung* („narvelio laikytoją"), baliečiai vyrai turi omenyje būtent šiuos visuomenės narius, o ne kokį įsikarščiavusį lošiką (*potét*, – šis žodis dar vartojamas reikšme „vagis" arba „ištvirkėlis") ar

užsisvajojusį šlaistūną, – t. y. ne tuos, kurie į gaidžių kapotynes įmiešia visai šiuo atveju nepritinkamos „žirnių ankštyje" žaidimo mąstysenos. Vyrui, turinčiam visuomenėje svarų statusą, tai, kas vyksta kapotynėse, yra veikiau *affaire d'honneur* (nors, kadangi baliečiai turi labai lakią praktinę vaizduotę, žmogaus kraujas praliejamas tik perkeltine prasme) nei lėkštas azartas, mechaniškas lošimo automato rankenos suktelėjimas.

Baliečių gaidžių kapotynės gilios ne dėl pačių pinigų, bet dėl to, kas nutinka dėl pinigų (tuo daugiau nutinka, kuo didesnė statoma suma): baliečių visuomeninė hierarchija perkeliama į gaidžių kapotynes. Psichologiniu požiūriu kapotynės – tai ezopine kalba perteikta idealumo ir demoniškumo priešprieša, narcisistinė vyro savastis, o sociologiniu požiūriu – tai lygiai taip pat ezopine kalba perteiktos sudėtingos įtampos sritys, susiformavusios dėl kontroliuojamos, nebylios, ceremoningos, bet vis dėlto giliai jaučiamos šių savasčių sąveikos kasdieniame gyvenime. Gal gaidžiai ir yra jų savininkų „aš" pakaitalas, gyvulinis jų psichikos atspindys, tačiau kapotynės yra (tiksliau, sumanyta, kad jos turėtų būti) socialinės matricos imitacija, kitaip tariant, bandymas atkurti painią socialinę sistemą, sudarytą iš tarpusavyje susipinančių ir viena ant kitos užsiklojančių itin korporatyvių kapotynių aistruolių grupių (kaimų, giminių, irigacinių sąjungų, tikinčiųjų bendruomenių, „kastų").[23] Būtinybė savo prestižą įtvirtinti, saugoti, garbinti, pateisinti ar tiesiog mėgautis juo (bet, dėl griežtai susluoksniuotos baliečių visuomenės, ne siekti jo) – ko gero, pagrindinė ne tik šios visuomenės, bet – nepaisant klajojančių varpų, kraujo aukų bei pinigų mainų – ir gaidžių kapotynių vara. Ši akivaizdi pramoga ir tariamas sportas – tai, pasitelkus kitą Ervingo Goffmano frazę, „skirtingo statuso gyventojų kraujo maudynės" [*„a status bloodbath"*].[24]

Lengviausiai šitai galėčiau atskleisti ir bent iš dalies parodyti aprašydamas kaimą, kurio gaidžių kapotynes stebėjau atidžiausiai, t. y. kaimą, kuriame pats buvau netikėto policijos patikrinimo liudininkas. Būtent jame rinkau statistinius duomenis savo darbui.

Kaip ir visi baliečių kaimai, Tihinganas, esantis Klungkungo rajone Balio pietryčiuose, – painus sąjungininkų ir priešininkų

stovyklų labirintas. Tačiau kitaip negu daugelyje kitų kaimų, jame itin išsiskiria dviejų rūšių korporacinės grupės, kurios kartu yra ir dvi skirtingą statusą turinčių gyventojų grupės. Todėl, vengdami pernelyg didelių iškraipymų, savo dėmesį sutelksime į šias dvi grupes, kaip visumą atspindinčias dalis.

Pirma, kaimui vadovauja keturios didelės, pagal tėvo liniją giminystės ryšių siejamos, iš dalies endogaminės kilmės grupės, nepaliaujamai tarpusavyje besivaržančios ir sudarančios pagrindines kaimo grupuotes. Kartais jos grupuojasi po dvi ar veikiau dvi didesnės susivienija prieš dvi mažesnes ir prie jų prisidėjusius jokiai grupei nepriklausančius žmones. Pasitaiko, kad grupės veikia savarankiškai. Jos sudarytos iš pogrupių, šie – dar iš savų pogrupių, ir taip toliau iki ganėtinai smulkių individualių struktūrų. Antra, pats kaimas, beveik visiškai endogamiškas, yra priešiškas visiems aplinkiniams kaimams gaidžių kapotynių zonoje (kuri, kaip minėjau, sutampa su turgaus zona). Vis dėlto įvairiomis politinėmis ir socialinėmis, keletą kaimų siejančiomis aplinkybėmis kaimas su kai kuriais savo kaimynų sudaro sąjungas prieš kitus kaimynus. Konkretūs santykiai šiame kaime, kaip ir kituose Balio kaimuose, gana saviti. Tačiau bendras dėl statuso visuomenėje konkuruojančių korporacinių skirtingo pagrindo grupuočių (taigi ir jų narių) daugiapakopės hierarchijos modelis yra absoliučiai visuotinis.

Todėl kaip įrodymą, jog gaidžių kapotynės, ypač giliosios, iš esmės yra su visuomeniniu statusu susijusių aistrų inscenizavimas, aptarkime faktus, kuriuos, nesileisdamas į išsamius etnografinius aprašinėjimus (nors esama gausių ir neabejotinų juos pagrįsti galinčių konkrečių duomenų, pavyzdžių, teiginių ir skaičių), tiesiog skelbiu esant faktais:

1. Joks vyras niekada neina lažybų prieš gaidį, priklausantį jo paties giminės nariui. Paprastai kuo gilesnės kapotynės ir kuo artimesni giminystės ryšiai sieja lažybose dalyvaujantį vyrą su gaidžio savininku, tuo labiau pirmasis jaučiasi įsipareigojęs statyti už savo giminės nario gaidį. Jis gali išvis nesilažinti, jeigu yra įsitikinęs, jog gaidys pralaimės, ypač jei gaidžio savininkas – viso labo antros eilės pusbrolis arba jei kapotynės seklios. Bet dažniausiai jis jaučiasi

privaląs palaikyti savo giminės gaidį, o per giliuosius lošimus beveik visada taip ir elgiasi. Taigi dauguma žmonių, šaukiančių „penki" ar „kanapėtasis", tokiu būdu akivaizdžiai parodo prielankumą savo giminaičiui, o ne jo paukščio įvertinimą ar tikimybių teorijos išmanymą, ir netgi ne savo viltis gauti ne darbo pajamų.

2. Šio principo logika veikia ir visais kitais atvejais. Jeigu giminaičiai kapotynėse nedalyvauja, lygiai taip pat bus remiama savo giminės sąjungininkų giminė prieš kitą savo giminei ne sąjungininkę giminę, ir taip toliau. Tokiu būdu susiformuoja labai painūs sąjungų tinklai ir sudarantys šį baliečių kaimą, kaip, beje, ir visus kitus.

3. Tas pats pasakytina apie kaimą kaip visumą. Jeigu svetimo kaimo gaidys kapojasi su tavo kaimo gaidžiu, veikiausiai palaikysi vietinį. Jeigu svetimos kapotynių zonos gaidys kertasi su tavo zonos gaidžiu – nors ir retai, bet kartais taip nutinka, – veikiausiai irgi palaikysi „saviškį".

4. Iš svetur atsivežti gaidžiai beveik visada laikomi favoritais, nes manoma, jog žmogus nedrįstų atsigabenti prastą gaidį. Juo didesnį atstumą įveikia gaidys, juo labiau juo pasitikima. Gaidį atlydėję vyrai, be abejo, privalo jį remti. O kai rengiamos didžiosios teisėtos kapotynės (per šventes ir pan.), kaimo žmonės pasiima, jų manymu, geriausius kaimo gaidžius nepaisydami, kam jie priklauso, ir per lošimą remia būtent juos nepaisydami, jog patiems beveik tikrai teks būti siūlytojais ir, idant įrodytų, kad jie yra ne šiaip koks šykštuolių kaimas, teks statyti dideles sumas. Iš tiesų tokie „lošimai svetur", nors gana retai pasitaikantys, padeda atkurti gerus kaimo gyventojų santykius ir panaikinti per nuolatinius, kaimo frakcijas veikiau supriešinančius nei suvienijančius „vidaus lošimus" atsiradusias įtampas.

5. Sociologiniu požiūriu beveik visos rungtynės vienodai svarbios. Retai kada kertasi autsaiderių pora. Be to, paprastai gaidžius remia kokios nors grupuotės. Tos grupuotės dažniausiai yra tarpusavyje susijusios. Priešingu atveju lošimas būna labai seklus, lažinamasi – labai vangiai, visos rungtynės – nuobodžios ir niekas, išskyrus pagrindinius lošėjus bei vieną kitą azartinį lošiką, jomis visai nesidomi.

6. Be to, retai kertasi tos pačios grupės savininkų gaidžiai, dar rečiau – to paties pogrupio, ir niekada – to paties pogrupio pogrupio (daugeliu atvejų sudaryto iš artimiausių vienos šeimos giminių). Panašiai nutinka ir tarp kaimų vykstančiose kapotynėse: retai kada tarpusavyje kovoja to paties kaimo gyventojai, nors, kaip aršūs konkurentai, savo pačių kaime jie tai darytų entuziastingai.

7. Pavieniai žmonės, kurių tarpusavio santykiai pasižymi įsisenėjusiu priešiškumu, vadinamu *puik* – paprastai tokiu atveju jie vienas su kitu nesišneka ar tiesiog neturi jokių bendrų reikalų (gali būti įvairių priežasčių viešai nutraukti santykius: žmonos paveržimas, ginčai dėl turto paveldėjimo, skirtingi politiniai įsitikinimai), – lažybų eina labai atkakliai, kartais tiesiog lyg pamišę. Tada atvirai ir tiesiogiai puolamas pats oponento vyriškumas – jo kultūrinio visuomeninio statuso pagrindų pagrindas.

8. Lažybų centro koalicija *visada*, išskyrus sekliausius lošimus, sudaroma iš įprastų sąjungininkų – jokių „pinigų iš šalies" šiose lažybose nestatoma. Kas laikoma pinigais „iš šalies", priklauso, žinoma, nuo konkrečios situacijos; tačiau, šiaip ar taip, į pagrindinį sulygtą lažinį jokie pinigai iš šalies neįtraukiami. Jei pagrindiniai lažybininkai neįstengia pastatyti reikiamos pinigų sumos, lažybos neįvyksta. Tokiu būdu lažybos aikštelės centre, ypač per gilesnius lošimus, yra tiesioginė ir atvira socialinio priešiškumo išraiška. Būtent dėl to lažybas bei gaidžių poros parinkimą gaubia įtampa, paslaptingumas ir nejaukumas.

9. Taisyklė, leidžianti skolintis pinigų *prieš*, bet ne *per* pačias lažybas, išplaukia iš maždaug tokių samprotavimų: šitaip niekada nepriklausai nuo savo priešo *ekonominės* malonės (baliečiai tai įsisąmoninę gana gerai). Lažintis skirti pinigai skolinami draugams ir niekada neskolinami priešams (struktūriniu požiūriu); trumpam skolinamos ir labai didelės sumos.

10. Kai gaidžių porą remiančios grupės su tavimi nėra struktūriškai susijusios, kai *tavo* atžvilgiu jos neutralios (nors, kaip minėjau, viena kitos atžvilgiu jos beveik niekada nėra neutralios), savo giminaičio ar draugo jokiu būdu neklausi, už ką jis stato; nes jeigu žinai, už ką jis stato, o jis žino, jog tu tai žinai ir darai priešingai, šitai gali tarp judviejų sukelti įtampą. Ši taisyklė labai aiški ir

griežta. Baliečiai imasi kruopščiai apgalvotų, bemaž dirbtinių atsargumo priemonių, idant jos niekas nesulaužytų. Mažų mažiausiai tau privalu dėtis nepastebinčiam, ką daro kitas, o pastarajam – ką darai tu.

11. Baliečiai turi specialų žodį lažyboms „prieš plauką" įvardyti, kuris taip pat reiškia „atleiskite" (*mpura*). Manoma, jog lošti prieš savus nepritinka, nors, jeigu pagrindinių lažybų lažinys mažas, tai retkarčiais toleruojama, jei tik tuo nepradedama piktnaudžiauti. Bet kuo didesnis lažinys ir kuo dažniau einama tokių lažybų, tuo labiau neleistinos lažybos „prieš plauką" ardys socialinę tvarką.

12. Dažnai įsisenėjusių priešiškų santykių, *puik*, pradžia formaliai būna įtvirtinama (nors šių priešiškų santykių priežastys visada glūdi kitur) tokiomis lažybomis „prieš plauką" per giliąsias kapotynes – tartum į ugnį būtų įpilama simbolinės alyvos. Tokių santykių pabaiga ir normalaus bendravimo atnaujinimas dažnai parodomas paremiant buvusio priešininko paukštį (bet ir vėlgi tai nereiškia, jog santykiai dėl to ir atnaujinami).

13. Kebliomis kryžminio lojalumo situacijomis, kai žmogus lojalus dviem daugmaž lygiavertėms šalims (tokių situacijų šioje itin sudėtingoje visuomeninėje sistemoje, aišku, apstu), jis, idant išvengtų lažybų, veikiau nuklys išgerti puodelio kavos ar ko kita. Toks baliečių elgesys primena amerikiečių rinkėjų elgesį panašiais atvejais.[25]

14. Žmonės, einantys pagrindinių lažybų, ypač per giliąsias kapotynes, iš esmės visada yra grupės (giminės, kaimo ir pan.) lyderiai. Žmonės, einantys šalutinių lažybų, vykstančių ringo pakraščiuose (įskaitant ir centrinių lažybų lažybininkus), kaip jau esu minėjęs, – didesnį visuomeninį svorį turintys kaimo nariai, solidūs piliečiai. Gaidžių kapotynėse gali dalyvauti tiktai tie, kuriems prestižas – kasdienis rūpestis. Kapotynėse ne vieta jaunimui, moterims, pavaldiniams ir t. t.

15. Pinigai – antraeilis dalykas. Tai liudija aiškiai parodomas požiūris į juos. Vis dėlto pinigai, kaip sakiau, nėra visai bereikšmiai. Netekti keleto savaičių pajamų baliečiams nė kiek ne lengviau nei kam kitam. Bet dažniausiai jie mano, jog piniginė gai-

džių kapotynių problema išsisprendžia pati savaime, – tai tiesiog pinigų apyvarta, cirkuliavimas tarp gana aiškiai apibrėžtos rimtų kapotyninkų grupės narių. Net itin dideli laimėjimai ir pralaimėjimai matuojami kitais matais. Apskritai į lažybas žiūrima ne kaip į viltį pasipelnyti ar (vėlgi išskyrus azartiškų priklausomų lošikų požiūrį) nugalabyti varžovo gaidį. Baliečių požiūris veikiau panašus į padūkusio žaidėjo maldą: „O Dieve, leisk man sužaisti lygiosiomis". Vis dėlto jei kalbėsime apie prestižą, niekas nenori lygiųjų, visi trokšta – bent akimirksnį – visiškos pergalės. Baliečiai be paliovos aptarinėja įvairias kapotynes: kaip kieno nors iš saviškių gaidys pribaigė anam ar kitam priklausantį vieną ar kitą gaidį. Bet niekas nešneka apie tai, kiek pinigų kas išlošė. Tokius dalykus, netgi kai lošiama iš didelių pinigų, žmonės retai kada ilgai atmena, o štai dieną, kai laimėjo Pan Loh geriausio gaidžio turnyre, prisimins metų metus.

16. Statyti už savo grupės gaidžius privalu ne vien iš lojalumo. Jei nestatysi už savo grupės gaidį, žmonės sakys: „Ką! Gal jis prieš mus pučiasi? Jei jis toks didis žmogus, ar ne geriau jam lošti Javoje ar Den Pasare [sostinėje]?" Tokiu būdu visuomenės spaudžiamas privalai lažintis ne tik kad parodytumei, jog esi čiabuviams svarbi asmenybė, bet ir kad įrodytumei, jog nemanai esąs toks didis, kad iš savo aukštumų nematytumei nieko tinkamo sau į varžovus. Lygiai taip pat ir vietinė komanda privalo eiti lažybų prieš kito kaimo gaidžius, nes kitaip atvykėliai apkaltins šeimininkus (o tai jau rimtas kaltinimas) tik renkant dalyvio mokestį, bet nėmaž nesidomint pačiomis kapotynėmis, be to, dar esant išdidžius ir įžūlius.

17. Galiausiai Balio valstiečiai patys visa tai gerai suvokia ir veik viską papasakoja, bent jau etnografui, maždaug taip, kaip aš jums ir papasakojau. Gaidžių kapotynės, pasak visų baliečių, su kuriais apie jas kalbėjausi, prilygsta žaidimui su ugnimi, tik čia niekas neapdega. Jose kurstoma kaimų ir giminių grupuočių konkurencija bei priešiškumas. Ir nors viskas tėra „žaidimas", šis priešiškumas yra gana pavojingas ir šiurpiai priartėja prie atviros ir tiesioginės tarpasmeninės bei tarp grupių užsiplieskiančios agresijos (šitaip beveik niekada nenutinka įprastame kasdieniame

gyvenime). Tik ji taip niekada ir neprasiveržia, nes tai viso labo „tėra gaidžių kapotynės".

Tokios rūšies pastabų galima būtų pateikti ir daugiau, bet tikriausiai viską, kas svarbiausia, jau ir išdėsčiau gal ne išsamiai, bet bent jau bendriausiais bruožais. Dabar būtų pravartu apibendrinti visą išdėstytą medžiagą ir pateikti formalią paradigmą.

Kuo

1. panašesnio kultūrinio statuso varžovai (ir/arba asmeniniai priešai);
2. aukštesnio kultūrinio statuso pavieniai varžovai,

tuo gilesnės rungtynės.
Kuo rungtynės gilesnės,

1. tuo labiau vyras tapatinasi su gaidžiu (tiksliau, kuo rungtynės gilesnės, tuo labiau vyras stengsis, kad kirstųsi geriausias jo gaidys, su kuriuo pats labiausiai tapatinasi);
2. tuo geresni gaidžiai dalyvauja kapotynėse ir tuo atsakingiau parenkama jų pora;
3. tuo labiau įkais emocijos ir tuo labiau bus domimasi rungtynėmis;
4. tuo didesni bus individualūs lažiniai – tiek pagrindinėse, tiek šalutinėse lažybose; tuo daugiau ringo pakraščiuose bus lažinamasi dėl trumpesnės baigties kovų; tuo daugiau žmonių apskritai eis lažybų;
5. tuo mažiau bus paisoma „ekonominių" paskatų, tuo labiau bus varžomasi dėl „statuso" ir tuo solidesni piliečiai loš.[26]

Priešingi argumentai sudarytų sekliųjų kapotynių paradigmą, kurios kulminacija būtų atvirkštinis giliųjų kapotynių variantas – žaidimo moneta ar kauliukais linksmybės. Giliosiose kapotynėse nėra nustatytos didžiausio statomo lažinio ribos, nors, be abejo, praktinės lažybininkų galimybės ribotos. Iš lūpų į lūpas keliauja daugybė į legendas panašių pasakojimų apie klasikiniais laikais įvykusias didžiąsias Dvikovas Saulėje tarp valdovų ir princų (gaidžių kapotynės visada rūpėjo tiek elitui, tiek liaudžiai). Šios legendinės kapotynės buvusios kur kas gilesnės

nei tos, kurias kas nors, net aristokratai, galėtų surengti kur nors Balyje šiandien.

Vienas svarbiausių baliečių kultūrinių herojų – dėl aistros šiam sportui „Kapotyninku" pramintas princas. Kartą jis išvyko į labai gilias kapotynes rungtis su kaimynystėje gyvenančiu princu, o tuo metu prasčiokai įsiveržė į jo namus ir iššudė visą jo šeimą – tėvą, brolius, žmonas ir seseris. Šitaip išvengęs mirties, jis grįžo, kad susidorotų su žudikais, atgautų sostą, atkurtų senuosius baliečių papročius ir sukurtų galingą, garbingą bei klestinčią valstybę. Gaidžių kapotynes baliečiai mato ne tik kaip savo pačių, savo visuomeninės tvarkos, abstrakčios neapykantos ir demoniškų galių atspindį, bet ir kaip kultūrinio statuso vertybės archetipą, išdidaus, ryžtingo, garbės troškulio užvaldyto žaidėjo su tikra ugnimi, princo kšatrijo, įvaizdį.[27]

PLUNKSNOS, KRAUJAS, ŽMONIŲ MINIOS IR PINIGAI

Audenas elegijoje apie Yeatsą sako: „Poezija nieko nepakeičia... ji gyva savo ištarmės slėny... sava būtim, burnoj". Lygiai taip pat, šia prasme, ir gaidžių kapotynės nieko nepakeičia. Vyrai ir toliau alegoriniu būdu žemina vienas kitą ir diena iš dienos alegoriškai vienas kito pažeminti ramiai džiūgauja tapę nugalėtojais ir vos akivaizdžiau sugniūžta, jei tenka pralaimėti. *Bet nė vieno jų kultūrinis statusas realiai nepasikeičia.* Kad ir laimėjęs gaidžių kapotynes, negali palypėti kultūrinių statusų hierarchijos laiptais. Tiesą sakant, joks individas jokiu būdu negali jais pakilti. Bet tokiu būdu negali jais ir nusileisti.[28] Gali tik mėgautis ir gardžiuotis arba kentėti ir bandyti išgyventi estetinio panašumo sužadintą įspūdį, neva akimirksniu gerokai pakilai aukštyn kultūrinių statusų laiptais arba taip pat akimirksniu nuo jų nuriedėjai. Toks neįtikimas kultūrinio statuso šuolis leidžia patirti tikrovėje neegzistuojančio statuso mobilumo įspūdį.

Kaip ir bet kokia kita meno forma (kapotynes mes ir nagrinėjame kaip vieną iš tokių formų), gaidžių kapotynės padeda suvokti

įprastą, kasdienę patirtį, išreiškiamą per veiksmus ir objektus, kurių praktinės reikšmės pašalinamos ir kurie supaprastinami (arba, jeigu jums labiau patinka, pakeliami) iki reginio lygio; šitaip jų reikšmė gali būti gerokai įtaigiau išreikšta ir gerokai tiksliau suvokta. Kapotynės yra „tikrai tikros" tik gaidžiams – jose nenužudomas, neiškastruojamas, neprilyginamas gyvuliui nė vienas žmogus; kaimo gyventojų hierarchiniai santykiai, pati hierarchija nėmaž nepakinta; netgi žmonių pajamos pastebimai beveik visai nepasikeičia. Gaidžių kapotynių vaidmuo lygiai toks pats, koks yra kitokio temperamento bei kitokių konvencijų žmonėms *Karaliaus Lyro* ar *Nusikaltimo ir bausmės* vaidmuo. Jos apima mirties, vyriškumo, įtūžio, garbės, netekties, labdaros, galimybės temas ir suformuoja iš jų vieną bendrą struktūrą, perteikia jas taip, kad iškeltų paviršiun jų esminę prigimtį. Gaidžių kapotynės pateikia šių temų interpretaciją ir per tam tikroje istorinėje situacijoje atsidūrusių žmonių pagaunamą interpretaciją suteikia joms reikšmę. Tokiu būdu šios temos tampa regimos, apčiuopiamos, suprantamos, t. y. šios idėjos tampa „tikros". Gaidžių kapotynės – tai įvaizdis, išmonė, modelis, metafora, o kartu ir raiškos priemonė. Jų funkcija – ne malšinti visuomenines aistras, ne kurstyti (nors žaidimo su ugnimi atveju kapotynėms truputį būdinga ir viena, ir kita), o atskleisti jas per plunksnas, kraują, žmonių minias ir pinigus.

Pastaraisiais metais pagrindine estetikos teorijos problema tapo klausimas, kaip mes suvokiame daiktų (paveikslų, knygų, melodijų, vaidinimų) ypatybes, nors jų buvimą nejaučiame galį tiesiogiai įrodyti.[29] Nei menininko jausmai, težinomi jam vienam, nei žiūrovų – težinomi jiems vieniems, negali mums paaiškinti, kodėl vienas paveikslas jaudina, o kitas ramina. Garsų virtines apibūdiname kaip didingas, sąmojingas, neviltingas, turtingas; akmens luitus – kaip lengvus, glotnius, skleidžiančius energiją ir turinčius jėgos. Romanai esą stiprūs; pastatai – iškalbingi; vaidinimai – judrūs; baletas – ramus. Šioje ekscentriškų predikatų karalijoje teiginys, jog bent jau ištobulintos formos gaidžių kapotynės „kelia nerimą", visai neatrodo nenatūralus, tiktai yra šiek tiek painus – mat ką tik paneigiau jų praktinę reikšmę.

Nerimas kyla dėl trijų neatsiejamų kapotynių bruožų: tiesioginės draminės formos, metaforinio turinio ir visuomeninio konteksto. Gaidžių kapotynės – tai kultūrinė figūra visuomeniniame kontekste ir kartu tai mėšlungiškai užplūstanti gyvuliško įtūžio banga, simbolinių „aš" tariamas karas bei tarp skirtingo statuso žmonių kylančios įtampos formalus imitavimas. Jų estetinė galia kyla iš gebėjimo sutelkti draugėn šias skirtingas tikroves. Kapotynės kelia nerimą ne dėl savo materialių padarinių (jų būna, bet jie labai menki). Neramu dėl to, kad jos sieja garbę su savastimi, savastį – su gaidžiais, o gaidžius – su žūtimi ir tokiu būdu vaizdingai pademonstruoja vieną, paprastai neįžvelgiamą baliečių patirties matmenį. Pačios savaime kapotynės nėra turiningas ar netikėtumų kupinas reginys – tai viso labo plakančių sparnų bei spurdančių kojų švytavimas. Pavojingos jos tampa tik interpretuojamos kaip reginio rengėjų bei žiūrovų gyvenimo trikdžių ar (tai netgi kelia dar didesnį nerimą) kapotynių dalyvių savasties išraiška.

Iš draminės gaidžių kapotynių formos matyti, jog joms būdinga absoliučiai atominė struktūra. Šis bruožas savaime gal ir neatrodo toks įstabus, kol nesuvoki, kad jis kapotynėms visai nedera.[30] Kiekvienas turas – atskiras pasaulis, kristalizuotas formos protrūkis. Iš pradžių renkama gaidžių pora, einama lažybų, tada vyksta kapotynės, kurių baigtis – vieno varžovo triumfas ir visiškas kito pralaimėjimas; galiausiai paskubomis, sumišusiai sumokami pinigai. Pralaimėtojo niekas neguodžia. Žmonės traukiasi šalin, apžiūrinėdami jį iš visų pusių, palieka vieną, idant šis apsiprastų su savo trumpalaikiu išnykimu, atgautų įprastą veido išraišką ir susitvardęs, tarytum ir nebūtų ką tik patyręs pralaimėjimo, grįžtų į kovos areną. Tačiau ir laimėtojų niekas nesutinka sveikinimais. Niekas neaptaria ką tik užsibaigusių rungtynių. Vos tik baigiasi vienas turas, žiūrovai visą dėmesį nukreipia į kitą, nė žodeliu neužsimindami apie ką tik buvusį. Be abejonės, pagrindiniai lošėjai, o gal net ir keletas giliųjų kapotynių liudininkų dar prisimena išgyventą įspūdį, kaip kad mes išeidami iš teatro vis dar gyvename įspūdingu, gerai suvaidintu spektakliu. Tačiau šis įspūdis greitai nublanksta ir geriausiu atveju tampa schematišku

prisiminimu, blankiu gaisu ar abstrakčiu virpuliu. O dažnai net ir to nebelieka. Kiekviena raiškos forma gyvuoja tik savo dabartyje – toje, kurią pati sukuria. Bet gaidžių kapotynių dabartis pavirsta paskirų ryškesnių ar blankesnių blyksnių, estetinių kvantų virtine. Kad ir ką gaidžių kapotynės bylotų, jos byloja pliūpsniais.

Betgi, kaip jau esu nemažai rašęs kituose savo straipsniuose, baliečiai ir gyvena pliūpsniais.[31] Jų gyvenimas – taip baliečiai jį susitvarko ir taip patys suvokia – yra ne tiek srovenimas, kryptingas judėjimas iš praeities per dabartį į ateitį, kiek reikšmės ir tuštumos pulsavimas, aritmiška kaita trumpų laikotarpių, kuriais „kas nors" (t. y. kas nors ypatinga) vyksta, ir lygiai tokių pačių trumpų laikotarpių, kuriais „nieko" (t. y. nieko ypatinga) nevyksta. Jie gyvena svyruodami tarp, kaip patys sako, „pilnų" ir „tuščių" dienų arba, kitaip perfrazavus, tarp „jungčių" ir „kiaurymių". Gaidžių kapotynės sutelkia baliečių gyvenimą nelyginant lęšis saulės spindulius. Jos yra lygiai tokia pati baliečių savastis kaip ir visa kita, nuo kasdienio gyvenimo monadinių nutikimų, puantilistinio gamelano žvangčiojimo iki iškilmių šventyklose dievų apsilankymo dieną. Gaidžių kapotynės nėra baliečių trūkaus visuomeninio gyvenimo imitavimas ar vaizdavimas, ar netgi jo išraiška, – tai kruopščiai parengtas šio trūkaus gyvenimo pavyzdys.[32]

Jeigu dėl vieno struktūros matmens – laikinio kryptingumo stokos – gaidžių kapotynės atrodo esančios tipiškas bendro visuomeninio gyvenimo segmentas, tai dėl kito – tiesmuko, nuožmaus („akis už akį" ar, veikiau, „pentinas už pentiną" pobūdžio) agresyvumo jos atrodo esančios šio gyvenimo priešingybė, atvirkščias vaizdas, netgi visiškas tokio gyvenimo paneigimas. Kasdieniame gyvenime baliečiai labai drovūs, tiesiog paniškai bijantys atviro konflikto. Vengiantys tiesmukumo, malšinantys savo jausmus, niekada neprarandantys savitvardos bei apdairumo, jie – tikrųjų ketinimų slėpimo bei užuolankų meistrai, patys save vadinantys *alus*, „glotnūs", „lygūs", – retai kada atvirai ir drąsiai imasi spręsti problemą, kurią gali apeiti, nedažnai atvirai priešinasi, jeigu gali išsisukti. Tačiau gaidžių kapotynėse jie vaizduoja save nežabotus ir ištroškusius kraujo, pratrūkstančius siautulingais instinktyvaus žiaurumo pliūpsniais. Toks audringas gyvenimas, kokio baliečiai

iki sielos gelmių negeidžia (jei pritaikysime frazę, kuria Frye'us apibūdino Glosterio apakimą), vaizduojamas tarsi tikras tikrai jų gyvenamo gyvenimo kontekste.[33] Šis kontekstas leidžia manyti, jog, jeigu toks vaizdavimas ir nėra tiesiogine prasme aprašymas, šiaip ar taip, yra daugiau nei tuščias pramanas. Tokiu būdu kyla nerimas – *kapotynių* nerimas, visai nebūtinai užkrečiantis nuolatinius jų dalyvius, nes šie, regis, jomis ramiausiai mėgaujasi. Skerdynės gaidžių kapotynių ringe nėra tiesioginis žmonių santykių atvaizdas; ko gero, yra dar baisiau – tai tam tikru žvilgsniu pamatyti įsivaizduojami jų santykiai.[34]

Žinoma, šis žvilgsnis atskleidžia kapotynių daugiasluoksniškumą. Kaip matėme, gaidžių kapotynės itin įtaigiai kalba apie skirtingo kultūrinio statuso gyventojų santykius ir sako, jog šie santykiai – gyvenimo ir mirties klausimas. Balyje prestižas – labai rimtas dalykas visur, kur bepažvelgsi: kaime, šeimoje, ūkyje, visoje valstybės sąrangoje. Garbės hierarchija – ypatingas polineziečių titulų ir indų kastų lydinys – tai šios visuomenės moralinis stuburas. Tačiau jausmų, kuriais paremta ši hierarchija, prigimtis atsiskleidžia tik per gaidžių kapotynes. Jei kitur šiuos jausmus gaubia etiketo šydas, tirštas eufemizmų ir ceremonijų, gestų ir užuominų debesis, tai per gaidžių kapotynes jie reiškiami tik kiek pridengti veik skaidrios gyvuliškumo kaukės – iš tikrųjų kur kas labiau juos atskleidžiančios nei paslepiančios. Pavyduliavimas – nė kiek ne mažiau svarbi baliečių gyvenimo dalis nei savitvarda, pavydas – nei gailestingumas, žiaurumas – nei žavumas. Bet jei ne gaidžių kapotynės, baliečiai kur kas prasčiau numanytų apie šiuos jiems būdingus bruožus. Ko gero, gaidžių kapotynės todėl ir yra taip vertinamos.

Bet kuri raiški forma (jeigu ji iš tikrųjų raiški) ardo semantinius kontekstus ir savybės, paprastai priskiriamos tam tikriems dalykams, imamos netradiciškai priskirti kitiems dalykams, o pastarieji atrodo iš tiesų jų turį. Vadinti vėją luošiu, kaip daro Stevensas, fiksuoti toną ir manipuliuoti tembru, kaip daro Schoenbergas, ar – tai būtų panašiau į mūsų aptariamą atvejį – vaizduoti meno kritiką kaip pasileidusį, neišauklėtą žmogų, kaip daro Hogarthas, – vadinasi, pakeisti prasminius ryšius. Taigi nusistovėję

objektų ir jų savybių santykiai pasikeičia, ir reiškiniai – rudens oras, melodija ar kultūros publicistika – apvelkami signifikantais, paprastai nurodančiais į kitus referentus.[35] Tad ir gaidžių susirėmimus nuolat ir be paliovos sieti su skirtingo kultūrinio statuso gyventojų nesantaika – vadinasi, kapotynių turinį perkelti į žmonių santykius; o šis perkėlimas yra sykiu ir aprašymas, ir įvertinimas. (Loginiu požiūriu perkėlimas, suprantama, galėtų būti ir atvirkščias; tačiau baliečiams, kaip ir daugumai žmonių, kur kas labiau rūpi suvokti žmones nei gaidžius.)

Gaidžių kapotynes iš įprastos gyvenimo tėkmės išskiria, virš kasdienių praktinių reikalų pakylėja ir ypatingo reikšmingumo aura apgaubia ne tai, kad jos, kaip teigtų funkcionalistinė sociologija, įtvirtina kultūrinio statuso skirtumus (tokio įtvirtinimo vargu ar bereikia visuomenėje, kurioje kiekvienas veiksmas ir taip apie juos byloja), o tai, kad jos pateikia žmonių skirstymo pagal griežtą hierarchiją ir didesniosios kolektyvinio gyvenimo dalies organizavimo pagal šį suskirstymą metasocialinį komentarą. Jų funkcija, jeigu vartotume šį terminą, interpretacinė: tai pačių baliečių savo patirties suvokimas – sau patiems pasakojamas pasakojimas apie save pačius.

SAKYTI KĄ NORS APIE KĄ NORS

Šitaip išdėstydami dalyką šiek tiek savaip metaforiškai sukeičiame akcentus: tokiu būdu kultūros formų analizė pasistūmėja nuo pastangų, panašių į kūno skrodimą, simptomų nustatymą, kodo iššifravimą ar sistemos sudarymą (tai pagrindinės šiuolaikinėje antropologijoje atrandamos analogijos), literatūrinio teksto analizę primenančių pastangų link. Jeigu gaidžių kapotynes arba kokią nors kitą žmonių palaikomą simbolinę struktūrą (prisiminę garsiąją Aristotelio frazę) laikysime priemone „sakyti ką nors apie ką nors", susidursime ne su socialinės mechanikos, o su socialinės semantikos problema.[36] Antropologui, kurio uždavinys – formuluoti sociologinius principus, o ne remti ar vertinti gaidžių kapotynes, kyla klausimas: ką apie šiuos principus sužinome tirdami

kultūrą kaip teksto visumą? Toks teksto sąvokos išplėtimas už rašytinės ar netgi už žodinės medžiagos ribų, nors ir metaforiškas, suprantama, nėra visiškai naujas. Precedentų esama, nors ir ne vienodai reikšmingų. Tai ir viduramžių *interpretatio naturae* tradicija, vainikuota Spinozos, – mėginimas interpretuoti gamtą kaip Šventąjį Raštą; ir Nietzsche's pastangos laikyti verčių sistemas valios galiai glosomis (arba Marxo pastangos jas pateikti kaip nuosavybės santykių glosas); ir Freudo bandymas paslaptingą manifestuotą sapno tekstą keisti paprastu ir suprantamu latentiniu tekstu.[37] Tačiau ši idėja taip ir liko teoriškai neišplėtota: antropologija turėtų lygiai taip pat sistemiškai vadovautis dar svaresne išvada, kad kultūros formos gali būti laikomos tekstais, iš socialinės medžiagos sukurtais vaizdingais kūriniais.[38]

Mūsų atveju, gaidžių kapotynes nagrinėdami kaip tekstą, išryškiname tą jų bruožą (mano manymu, pagrindinį), kuris nublanktų, jei gaidžių kapotynes nagrinėtume kaip ritualą ar laisvalaikį – dvi akivaizdžias alternatyvas. Šis bruožas – tai emocijų naudojimas pažinimo tikslams. Gaidžių kapotynės apie viską kalba jausmų kalba: tai – rizikos sukeltas jaudulys, pralaimėjimo neviltis, triumfo teikiamas malonumas. Tačiau jos jokiu būdu nesako paprasčiausiai, jog rizika jaudina, pralaimėjimas prislegia, triumfas patenkina. Tai būtų banalios afekto tautologijos. Gaidžių kapotynės sako, jog būtent šios emocijos sukūrė visuomenę, subūrė draugėn individus. Lankytis ir pačiam dalyvauti gaidžių kapotynėse baliečiui lygu įgyti tam tikrą jausminį išsilavinimą. Tokiu būdu jis pažįsta savo kultūros etosą ir savo paties jautrumą (ar bent tam tikrus šių dalykų aspektus), išreikštus regimomis kolektyvinio teksto formomis. Taip pat jis sužino, jog šie dalykai labai panašūs ir juos abudu būtų galima išreikšti vieno tokio teksto simbolika; o nerimą kelia tiktai ta minėtus dalykus atskleidžiančio teksto dalis, kurioje vienas gaidžiukas pamišėliškai kapoja į gabalus kitą.

Pasak patarlės, kiekvienai tautai mielesnė sava smurto forma. Gaidžių kapotynėse atsispindi baliečių požiūris į jų pačių agresyvumą – jo pavidalus, vartojimą, jėgą, trauką. Užkabindamos visus baliečių patirties lygmenis, gaidžių kapotynės atskleidžia

gyvuliško žiaurumo, vyriško narcisizmo, azartinio lošimo, skirtingo kultūrinio statuso individų tarpusavio varžybų, masių aistrų ir kraujo aukos temas, siejamas jų santykio su įtūžiu ir įtūžio baimės. Gaidžių kapotynės paverčia šių temų rinkinį jas visas apibrėžiančia ir kartu jų žaismą atskleidžiančia taisyklių visuma, sudaro simbolinę struktūrą, kaskart leidžiančią dar kartą aiškiai pajusti šių temų vidinio giminingumo tikrovę. Mes, pasak Northropo Frye'aus, einame žiūrėti *Makbeto*, idant sužinotume, ką jaučia žmogus, gavęs karalystę, bet praradęs sielą, o baliečiai į gaidžių kapotynes eina, kad sužinotų, ką jaučia žmogus – paprastai santūrus, atsiribojęs nuo jį supančios aplinkos, liguistai pasinėręs į save ir tapęs savotišku moraliniu autokosmu, – kai puolamas, kankinamas, provokuojamas, įžeidinėjamas ir šitaip stumiamas į begalinį įtūžį galų gale triumfuoja arba patiria visišką pažeminimą. Verta pacituoti visą šio autoriaus pastraipą, dar kartą mums primenančią Aristotelį (nors veikiau Aristotelio *Poetiką* nei *Hermeneutiką*):

> Tačiau poetas [kitaip nei istorikas], Aristotelio nuomone, niekada nieko tvirtai neteigia, bent jau nieko konkretaus ar ypatingo. Poeto užduotis – apsakyti ne tai, kas nutiko, o kas nutiks: ne kas iš tiesų įvyko, o kokiu būdu įvykiai klostosi visada. Jis pateikia tipišką, pasikartojantį arba, anot Aristotelio, universalų įvykį. Juk *Makbeto* žiūrėti einame ne tam, kad daugiau sužinotume apie Škotijos istoriją, o tam, kad sužinotume, ką jaučia žmogus, gavęs karalystę ir praradęs sielą. Kai Dickenso kūryboje randame tokį veikėją kaip Mikoberis, nemanome, jog Dickensas pažinojo būtent tokį žmogų. Mes manome, jog truputį Mikoberio esama kiekviename žmoguje, taip pat ir mumyse. Žmogaus gyvenimo įspūdžiai yra sukaupiami po trupinėlį, o daugeliui taip ir lieka palaidi bei padriki. Bet literatūroje nuolatos aptinkame dalykų, ūmai tarpusavyje suderinančių, išryškinančių ir atkreipiančių mūsų dėmesį į daugybę tokių įspūdžių. Iš dalies šitai Aristotelis ir laiko tipišku ar universaliu žmogišku įvykiu.[39]

Būtent tokiu būdu tam tikrus kasdienio gyvenimo nutikimus išryškina gaidžių kapotynės, esančios „viso labo žaidimas" kasdienio gyvenimo nuošaly, bet kartu susijusios su juo „labiau negu žaidimas". Šitaip gaidžių kapotynės tampa tuo, kas galėtų būti pavadinta veikiau paradigminiu nei tipišku ar universaliu žmogaus gyvenimo įvykiu – bylojančiu ne tiek apie tai, kas vyksta, kiek apie tai, kas galėtų įvykti, jeigu gyvenimas būtų menas

ir galėtų laisvai išreikšti jausmų įvairovę kaip *Makbetas* ar *Deividas Koperfildas*.

Be galo pasikartojančiuose gaidžių kapotynių vaidinimuose balietis mato savo paties subjektyvumo matmenį, mūsų atrandamą vis iš naujo skaitomame *Makbete*. Budria gaidžio savininko ar lažybininko akimi jis stebi kovą po kovos (nors pačios gaidžių kapotynės nėra įdomesnės už kroketą ar šunų lenktynes). Jis vis geriau supranta kapotynes ir vis labiau suvokia, ką šios jam sako, panašiai kaip atidus styginio kvarteto klausytojas ar į natiurmortą įsigilinęs žmogus pamažu vis labiau supranta šiuos meno kūrinius, atveriančius jam jo paties subjektyvumą.[40]

Bet, tiesą sakant, šio subjektyvumo neegzistuoja, kol jis nepateikiamas kokia nors forma (dar vienas estetiką lydintis paradoksas, šalia nutapytų jausmų ir nemotyvuotų veiksmų). Tad meno kūriniai iš tikrųjų patys ir pagimdo tą subjektyvumą, kurį, atrodytų, jie tik viso labo atskleidžia. Kvartetai, natiurmortai, gaidžių kapotynės nėra paprasčiausias analogija išreikštas jau esančio jautrumo atspindys, jie – teigiami tokio jautrumo kūrimo bei palaikymo veiksniai. Jeigu mes save suvokiame kaip mikoberių šutvę, per dažnai ir per daug skaitėme Dickensą (jei save laikome iliuzijų nesaistomais realistais, skaitėme jį per mažai). Tas pats pasakytina ir apie baliečius, gaidžius bei kapotynes. Būtent toks ir yra meno vaidmuo visuomenės gyvenime – veikiau suteikti patyrimui tam tikrą spalvą nei pateikti kokius nors apčiuopiamus rezultatus.[41]

Taigi gaidžių kapotynėse balietis ugdo ir pažįsta savo temperamentą, kartu ugdydamas ir pažindamas visuomenės, kurioje gyvena, būdą. Tiksliau, jis ugdo ir pažįsta tam tikrą savo temperamento ir visuomenės būdo aspektą. Balyje esama daugybės kultūros tekstų, ne tik komentuojančių kultūrinių statusų hierarchiją ir savęs pačių supratimą, bet, šalia daugiasluoksnės bei agonistinės visuomeninės, ir galybę kitų svarbių baliečių gyvenimo sričių. Brahmano dvasininko įšventinimo ceremonija, per kurią šis sėdi sulaikęs kvėpavimą, nė nekrustelėdamas, įsigilinęs į pačias būties gelmes, atskleidžia visai kitokią, bet baliečiams tokią pačią tikrą visuomeninės hierarchijos savybę – dieviškosios transcendencijos

siekį. Iškelta ne kinetinio, gyvuliško emocionalumo, o statiškos, beaistrės, dieviškos mąstysenos fone ši savybė išreiškia ramybę, ne nerimą. Masinės iškilmės kaimo šventovėje, suburiančios čiabuvius į juos aplankančių dievybių stropiai parengtas sutiktuves (per kurias dainuojama, šokama, sakomi komplimentai, dovanojamos dovanos), sutvirtina kaimo gyventojų dvasinę vienybę, atsveriančią jų nelygybę kultūrinio statuso atžvilgiu, kuria draugiškumo bei pasitikėjimo atmosferą.[42] Gaidžių kapotynės nėra koks nors baliečių kaip ir korida – ispanų gyvenimo raktas. Ką jos sako apie gyvenimą, nėra nei nuvertinama, nei paneigiama to, ką apie jį byloja kiti lygiai iškalbingi kultūros faktai. Tačiau tai neturėtų stebinti labiau nei faktas, jog Racine'as ir Molière'as buvo amžininkai, ar tai, jog žmonės, komponuojantys iš chrizantemų nuostabiausias puokštes, švytruoja kardais.[43]

Tautos kultūra – tai tekstų rinkinys, patys tekstai – taip pat rinkiniai. Antropologai mėgina perskaityti tokius tekstus žvilgčiodami per petį tiems, kuriems šie iš tiesų priklauso. Tokį darbą dirbančių antropologų tyko daugybė sunkumų, metodologinių pavojų sukelti skandalą (kaip nutiko Freudui) ir dar viena kita dorovinė staigmena. Nagrinėti simbolines formas sociologiškai nėra vienintelis būdas. Taip pat esama ir funkcionalizmo bei psichologizmo. Bet manyti, kad šios formos „ką nors apie ką nors sako", be to, sako kam nors, vadinasi, bent jau pasiūlyti galimybę analizuoti tokias formas taip, kad atsiskleistų jų turinys, o ne redukuoti jas, ne paversti jas neva jas išaiškinančiomis formulėmis.

Kaip ir atliekant įprastą atidaus skaitymo užduotį, kultūros analizę galima pradėti nuo bet kurios jos gausaus repertuaro formos ir pabaigti bet kuria iš jų. Galima apsistoti, kaip kad aš, prie vienintelės daugiau ar mažiau apibrėžtos formos ir nuolatos į ją gilintis. Galima judėti tarp formų ieškant stambesnių vienetų ar informatyvių kontrastų. Galima net palyginti skirtingų kultūrų formas ir šitaip vaizdžiai per jų skirtumą apibūdinti jų pobūdį. Tačiau kad ir kokiame lygmenyje bei kad ir kaip sudėtingai darbuotumėmės, turime vadovautis principu, jog visuomenė, kaip ir gyvenimas, pati pasiūlo būdus save interpretuoti. Reikia tik išmokti juos pagauti.

[1] G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York, 1942, p. 68.

[2] J. Belo, „The Balinese Temper", in *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo, New York, 1970 (pirmasis leidimas 1935), p. 85–110.

[3] Išsamiausiai aptartas gaidžių kapotynes rasite: G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character*, p. 24–25, 140; bet ir čia joms skiriama nedaug vietos ir jos aptariamos tik bendrais bruožais.

[4] Ibid., p. 25–26. Kapotynės baliečių kultūroje yra neįprastas reiškinys tuo atžvilgiu, kad jos – vienintelė visuomeninės veiklos forma, kurioje gali dalyvauti tik vienos lyties asmenys, o kita lytis visiškai ir griežtai išstumta. Šiaip jau lyčių skirtumai Balyje ignoruojami ir daugelyje veiklos sričių, formalių ir neformalių, lygiomis teisėmis dalyvauja ir vyrai, ir moterys, paprastai suėję į poras. Kad ir ką tyrinėtumėt – nuo religijos iki politikos, ekonomikos, giminiavimosi ar rūbų, – baliečiai yra vos ne „vienalytė" visuomenė. Šį faktą aiškiausiai rodo baliečių papročiai bei šios visuomenės simbolika. Net tose srityse, kuriose moterims neskiriamas svaresnis vaidmuo – muzikoje, tapyboje, kai kuriuose žemės ūkio darbuose, – jų nedalyvavimą, beje, bet kuriuo atveju tik santykinį, veikiau nulemia taip susiklostęs gyvenimas nei visuomeninis spaudimas. Šiame bendrame kontekste kapotynės, skirtos tiktai vyrams (moterys, bent jau *balietės*, neturi teisės net jų stebėti), – stulbinama išimtis.

[5] C. Hooykaas, *The Lay of the Jaya Prana*, London, 1958, p. 39. Baladėje yra posmas (17 nr.), kuriame kalbama apie besispyriojantį jaunikį Džają Praną, baliečių *Uriah* mito veikėją, atsakantį valdovui, pasiūliusiam jam gražiausią iš šešių šimtų patarnaujančių mergaičių: „Dieviškasis karaliau, mano Valdove ir Mokytojau, / maldauju, leisk man išeiti, / tokie dalykai man dar nerūpi, / kaip kovos gaidys narvelyje, / iš tikrųjų veržiuosi į kovą, / aš esu vienišas, / ir ugnis manyje dar nėra įdegta."

[6] Žr. V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2nd ed., Hague, 1932.

[7] Esama legendos, kurioje pasakojama, kad Javos ir Balio salas atskyrė galinga javiečių dievybė, norėjusi tokiu būdu apsiginti nuo baliečių kultūrinio herojaus (dviejų kšatrijų kastų protėvio), aistringo kapotynių lošėjo. Žr. C. Hooykaas, *Agama Tirtha*, Amsterdam, 1964, p. 184.

[8] Kraujomaišiška pora įkinkoma į kiaulių jungą, verčiama šliaužti prie kiaulių lovio ir iš jo ėsti. Apie tai žr.: J. Belo, „Customs Pertaining to Twins in Bali", in *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo, p. 49; apie pasibjaurėjimą gyvuliškumu apskritai žr.: G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character*, p. 22.

[9] Išskyrus nesvarbias, nereikšmingas kovas (apie kapotynių „svarbą" rašoma toliau), pentinus gaidžiui paprastai tvirtina ne jo savininkas. Ar savininkas pats dresuoja savo gaidį, ar ne, daugmaž priklauso nuo jo sugebėjimų. Šis vertinimas vėlgi yra santykinis, nes daug ką nulemia kapotynių svarba. Jei pentinų tvirtintojai ir dresuotojai nėra gaidžio savininkai, beveik visada yra artimi savininko giminės, broliai ar pusbroliai, arba labai artimi draugai. Tad dalyvaudami kapotynėse jie tarsi pratęsia savininko asmenybę, tampa jo dalimi. Šį faktą įrodo tai, kad visi jie apie gaidį sako „mano gaidys" arba „aš varžiausi su tuo ir anuo", ir t. t. Taigi savininko–dresuotojo–pentinų tvirtintojo triada yra gana griežtai apibrėžta, nors paskiri asmenys gali dalyvauti keliose kapotynėse, kuriose keičiamasi vaidmenimis.

[10] E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, 1961, p. 9–10.

[11] Šis žodis, kurio pirmoji reikšmė yra „neištrinama dėmė" arba „ženklas", pavyzdžiui, apgamas arba akmens gysla, taip pat reiškia užstatą teismo byloje ar kur nors kitur, paskolos laidavimą, ko nors viena pakeitimą kuo nors kita teisiniame

ar ceremonijų kontekste, prekybos sandorio rankpinigius, lauko žymenį, pagal kurį galima nustatyti ginčijamą nuosavybę, ar neištikimos žmonos padėtį, kurios vyras turi gauti arba satisfakciją iš jos meilužio, arba atgauti ją pačią. Žr.: V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Javaans-Nederlands Handwoordenboek*, Groningen, 1938; H. H. Juynboll, *Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst*, Leiden, 1923.

[12] Centrinėse lažybose abi šalys turi lažintis iš grynųjų pinigų dar prieš kapotynių pradžią. Teisėjas laiko lažinį, iki paskelbiamas sprendimas apie kovos baigtį, ir tada įteikia jį lažybų laimėtojui. Be kitų dalykų, šitaip išvengiama didžiulio sumišimo, kurį patirtų tiek laimėtojas, tiek pralaimėtojas, jeigu pastarasis pralaimėjęs pats turėtų sumokėti šiuos pinigus. Apie 10 proc. išloštos sumos atskaičiuojama teisėjui ir kapotynių rėmėjams.

[13] Gaidžių pajėgumas nustatomas labai smulkmeniškai (aš suskaičiavau daugiau nei dvidešimt klasių, bet jų esama ir daugiau) ir ne vien pagal spalvą. Jis grindžiamas nepriklausomų, tarpusavyje sąveikaujančių matmenų serijomis: be spalvos, yra dar įvertinamas ir dydis, kaulų tvirtumas, plunksnuotumas, temperamentas. (Tačiau į genealogiją nekreipiama jokio dėmesio. Balječiai nė nemėgina specialiai kryžminti gaidžių ir, kiek žinau, to niekada ir nedarė. Dažniausiai visur, kur kultivuojamas šis sportas, gaidžių kapotynėse pešasi *asil*, arba džiunglių gaidys, vietinis Pietų Azijos paukštis. Gerą šios šeimos atstovą galima nusipirkti beveik kiekvieno balječių turgaus gaidžių skyriuje. Už jį reikėtų mokėti nuo keturių penkių ringitų iki penkiasdešimties ir daugiau.) Paprastai gaidys įvardijamas pagal jo spalvą, išskyrus tuos atvejus, kai du skirtingų rūšių gaidžiai – iš esmės jie tokie ir turėtų būti – yra tos pačios spalvos. Tada atsižvelgiama į antrines, kitų matmenų nuorodas („kanapėtasis didelis" prieš „kanapėtąjį mažąjį" ir t. t.). Gaidžių rūšys susiejamos su įvairiomis kosmologinėmis idėjomis, pasitelkiamomis rungtynių formai nustatyti. Pavyzdžiui, kokią nors vieną sudėtingo balječių kalendoriaus dieną į kapotynes iš ringo rytinės pusės reikia leisti mažą, užsispyrusį, rudai ir baltai kanapėtą gaidį prigludusiomis plunksnomis ir plonomis kojomis, o kitą dieną iš šiaurinės pusės – didelį, atsargų, juodut juodutėlį, kuokštais sužėlusiomis plunksnomis ir trumpomis storomis kojomis, ir t. t. Be to, visa tai įrašyta į palmių lapų manuskriptus ir nuolatos balječių karštai aptarinėjama (mat ne visų bendruomenių sistemos vienodos). Išsami gaidžių klasifikavimo komponentų ir simbolių analizė nepaprastai vertinga – tiek kaip priedas prie kapotynių aprašymo, tiek pati savaime. Tačiau mano duomenys, nors esu jų pririnkęs įvairių ir nemažai, neatrodo užtektinai išsamūs ir sistemiški, kad išdrįsčiau šiame darbe pateikti tokią analizę. Apie balječių kosmologines idėjas daugiau žr.: J. Belo, ed., *Traditional Balinese Culture* ir J. L. Swellengrebel, ed., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*, The Hague, 1960.

[14] Idant etnografiniai duomenys būtų išsamūs, reikia pažymėti, jog favoritą remiantis žmogus – siūlantis lažybas – gali ir išlošti lažybas, kai jo gaidys laimės arba bus lygiosios, jeigu jis kirs lažybų iš šiek tiek trumpesnės kovos baigties sumos (nesu atlikęs pakankamai daug stebėjimų, kad galėčiau tvirtai teigti, bet, regis, lygiosios pasitaiko kartą per penkiolika ar dvidešimt rungtynių). Jis paskelbia savo norą kirsti tokių lažybų šaukdamas *sapih* („lygiosios"), o ne gaidžio rūšį. Bet tokių atvejų pasitaiko retai.

[15] Tiksli lažybų dinamika yra vienas labiausiai intriguojančių, painiausių ir, turint omenyje įkaitusią lažybų atmosferą, sunkiausiai ištiriamų kapotynių aspektų. Turbūt šiai problemai veiksmingai išspręsti lažybas reikėtų nufilmuoti ir pavesti jas stebėti didesniam tyrinėtojų skaičiui. Bet netgi pasikliaujant vien įspūdžiais (tai vienintelis vienišam, tame sūkury įstrigusiam etnografui pasiekiamas būdas) yra aišku, jog ir parenkamą favoritą, ir lažybų judėjimo kryptį nulemia tam tikri

žmonės (jie ima šaukti gaidžio rūšį ir šitaip pradeda visas lažybas). Šie „pasirinkimo lyderiai", grupė asmenų, kurią aptarsiu vėliau, – tai labiausiai patyrę kapotynių dalyviai ir gerbiami piliečiai. Jeigu jie ima šaukti kitą skaičių, jais paseka ir visi kiti. Jeigu jie ima kirsti lažybų, tai daro ir kiti (nors visuomet iki pat galo lieka daug žlungančių lažybininkų, verkšlenančių dėl trokštamų trumpesnės ar ilgesnės kovos baigties sumų) ir lažinimasis pamažu aprimsta. Tačiau visam šiam vyksmui perprasti reikia, kad jį analizuoti imtųsi tas, kurio, deja, galbūt niekada ir neatsiras, – stiprus teoretikas, apsiginklavęs išsamiais individų elgsenos stebėjimo duomenimis.

[16] Turint galvoje tiktai dvinarį skirstymą, kai statoma suma yra ne mažesnė nei 60 ringitų, nuokrypis nuo lygių galimybių laimėti bus 1,38 įprasto nuokrypio, arba (vienakrypčiu skaičiavimu) 8 galimybės iš 100; kertant lažybų iš ne didesnės kaip 40 ringitų sumos, nuokrypis bus 1,65 įprasto nuokrypio, arba apie 5 galimybės laimėti iš šimto. Faktas, kad šie nukrypimai, nors realūs, nėra dideli, tik parodo, kad linkstama net ir mažesnėse kapotynėse leisti kapotis deramai parinktiems gaidžiams. Galima kalbėti tik apie šiek tiek menkesnes pastangas išlyginti galimybes, bet jokiu būdu negalima tvirtinti, jog jų atsisakoma. Žinoma, šansai išlošti didelių sumų lažybas yra tokie patys kaip ir galimybė laimėti metant monetą. Ir, regis, baliečiai gana gerai numano, ką tos varžybos reiškia.

[17] Mažesnėse kapotynėse statoma lažybų suma mąžta (mat ši suma „minta" pati savimi: viena iš priežasčių, dėl kurių mažos kapotynės žmonėms atrodo neįdomios, yra mažesnis jose kertamų lažybų skaičius, o didelėse kapotynėse esama priešingos tendencijos) trimis vienas kitą lemiančiais būdais. Visų pirma susidomėjimas paprasčiausiai nuslūgsta ir žmonės nuklysta išgerti puodelio kavos ar paplepėti su draugu. Antra, baliečiai lažinį mažina ne matematiškai, o tiesiog lažinasi šaukdami mažesnes statomas sumas. Tokiu būdu lažybose santykiu devyni su aštuoniais vienas žmogus stato devynis ringitus, o kitas – aštuonis; o lažybose santykiu penki su keturiais vienas stato penkis, o kitas – keturis. Todėl lošiant iš bet kurios valiutos, taip pat ir ringitų, pavyzdžiui, lažybose santykiu dešimt su devyniais pinigų statoma 6,3 karto daugiau nei lažybose santykiu du su vienu; o mažose kapotynėse, kaip jau minėjau, lažybos krypsta greitos baigties kovos sumų link. Galų gale sukirstos lažybos dažniau būna „vieno piršto" nei „dviejų", „trijų" ar – kai kuriose pačiose didžiausiose kapotynėse – „keturių" ir „penkių". (Pirštai rodo, *kiek kartų padidės* statomos sumos, o ne galutinį skaičių. Du pirštai lažinantis šešių su penkiais santykiu reiškia, jog žmogus nori statyti už silpnesnįjį gaidį dešimt ringitų prieš dvylika; o trys pirštai, kertant santykiu aštuoni su septyniais, rodo, kad žmogus siūlo dvidešimt vieną ringitą prieš dvidešimt keturis, ir t. t.).

[18] Be paties lažinimosi, gaidžių kapotynės turi ir kitų ekonominių aspektų. Ypač paminėtina sąsaja su vietine turgaus sistema. Šie aspektai, nors ir antriniai tiek lažybų motyvacijos, tiek funkcijos atžvilgiu, vis dėlto nėra nereikšmingi. Gaidžių kapotynės yra atviros, jose gali apsilankyti visi pageidaujantys. Kartais į jas atvykstama iš gana tolimų vietovių, tačiau gerokai per 90 proc., galbūt net per 95 proc. žmonių – tos pačios vietovės gyventojai. Vietovė apibrėžiama ne kaip kaimas, netgi ne kaip administracinis vienetas, bet kaip kaimų turgaus sistema. Balyje turgaus savaitė trunka tris dienas ir periodiškai pasikartoja, skaičiuojant pagal Saulės kalendorių. Nors pats turgus niekada nebuvo labai didelis, – tai viso labo mažyčiai rytiniai susibūrimai kaimo aikštėje, – iš principo šios nuolat besikartojančios turgaus dienos leidžia apibrėžti visą mikroregioną. Paprastai tokį mikroregioną sudaro dešimties arba dvidešimties kvadratinių mylių plotu išsibarstę septyni arba aštuoni kaimyniniai kaimai (dabar juose gyvena nuo penkių iki dešimties ar vienuolikos tūkstančių žmonių). Beveik visi – tiesą

sakant, visi – kapotynių žiūrovai ir būna susirinkę būtent iš tokio mikroregiono. Daugumą kapotynių organizuoja ir pinigais remia nedideli kaimo pirklių susivienijimai, mat esama bendros nuostatos, kurios tvirtai laikosi ne vien šie pirkliai, bet ir visi baliečiai, jog kapotynės skatina prekybą, – „jos išvilioja iš namų pinigus, didina jų apyvartą". Palei aikštelės kraštą būna sustatytos palapinės, kuriose prekiaujama įvairiausiais daiktais ir lošiami grynu atsitiktinumu pagrįsti lošimai (žr. toliau). Tai šiek tiek primena nedidelę mugę. Tokia kapotynių ir turgaus bei turgaus prekiautojų sąsaja labai sena, – apie tai, beje, liudija ir šių dalykų gretinimas senuosiuose įrašuose [R. Goris, *Prasasti Bali*; 2 vols., Bandung, 1954]. Balio kaimuose prekyba lydėjo gaidį nuo senų senovės, o gaidžių kapotynės buvo vienas pagrindinių akstinų pinigams saloje paplisti.

[19] Šis posakis pavartotas Hildreth vertime, *International Library of Psychology*, 1931, 106 p. pastaba; žr. L. L. Fuller, *The Morality of Law*, New Haven, 1964, p. 6 ir toliau.

[20] Žinoma, netgi Benthamo darbuose naudingumo sąvoka paprastai nėra apribojama vien tik piniginėmis išlaidomis ar pelnu. Šiame darbe mano pateikti argumentai galėtų patvirtinti faktą, jog baliečiai, kaip ir bet kurie kiti žmonės, naudingumo (malonumo, laimės ir t. t.) netapatina vien tik su turtu. Tačiau šios terminologinės problemos bet kuriuo atveju tėra antrinės pagrindinės išvados atžvilgiu: kapotynės nėra ruletė.

[21] M. Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, 1963. Žinoma, pabrėždami, jog pastatyti pinigai didina prasmingumą, nepažymime nieko, kas būtų būdinga vien baliečiams. Tai liudija ir Whyte'o pateiktas dykinėtojų iš darbininkų klasės rajono aprašymas: „Azartiniai lošimai vaidina nemenką vaidmenį Kornvilio gyventojų gyvenimuose. Kad ir kokį lošimą loštų, dykinėtojai beveik visada kerta lažybų dėl lošimo baigties. Jei iš nieko nesilažinama, varžybos tampa beskonės. Tai nereiškia, jog svarbiausia – pinigai. Aš dažnai girdėdavau žmones sakant, jog garbė išlošti daug svarbesnė nei pastatyti pinigai. Dykinėtojai žaidimą iš pinigų supranta kaip tikrą sugebėjimų išmėginimą, ir jeigu žmogus, lošiant iš pinigų, pasirodo esąs niekam tikęs, jis nelaikomas geru varžovu". W. F. Whyte, *Street Corner Society*, 2nd ed., Chicago, 1955, p. 140.

[22] Iš baliečių liaudies pasakos *I Tuhung Kuning* matyti, kokius kraštutinumus, kaip įsivaizduojama, kartkartėmis gali pasiekti ši beprotybė (beje, iš jos matyti ir pats faktas, kad tai laikoma beprotybe). Lošėjas taip pamyšta dėl šios aistros, jog, išvykdamas kelionėn, kūdikio laukiančiai žmonai liepia, jeigu gims berniukas, naujagimiu rūpintis, o jeigu gims mergaitė, sušerti ją kapotynių gaidžiams. Žmona pagimdo mergaitę, tačiau užuot sušėrusi ją, duoda gaidžiams didelę žiurkę, o dukterį paslepia pas savo motiną. Kai vyras pargrįžta, gaidžiai, skambiai giedodami, praneša jam apie apgavystę, ir jis, įtūžęs, ruošiasi vaiką nužudyti. Bet iš rojaus nusileidusi dievybė pasiima mergaitę su savimi į dangų. Gaidžiai nuo sulesinto maisto pastimpa, savininkas atgauna blaivų protą, ir dievybė grąžina mergaitę tėvui, vėl gyvenančiam su savo žmona. Ši istorija yra papasakota kaip „Geel Komkommertje" J. Hooykaas-van Leeuweno Boomkampo knygoje *Sprookjes en Verhalen van Bali*, Hague, 1956, p. 19–25.

[23] Išsamesnis baliečių kaimo socialinės struktūros aprašymas pateiktas: C. Geertz, „Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist 61*, 1959, p. 94–108; „Tihingan, a Balinese Village", in R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia*, Ithaca, 1967, p. 210–243; V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan*, Santpoort, Netherlands, 1933, – nors pastarojoje knygoje truputį nukrypstama nuo įprasto baliečių kaimo paveikslo.

[24] E. Goffman, *Encounters*, p. 78.

[25] B. R. Berelson, P. F. Lazersfeld, W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, Chicago, 1954.

[26] Čia pateikta formali paradigma atspindi loginę, o ne priežastinę kapotynių struktūrą. Kuris šių motyvų lemia kitą, kokia tvarka ir kokiu būdu, – visai kitas klausimas. Mėginu jį kiek nušviesti visame savo veikale.

[27] Kitoje Hooykaas-van Leeuweno Boomkampo pateikiamoje liaudies pasakoje („De Gast", in *Sprookjes en Verhalen van Bali*, p. 172–180) pasakojama apie šūdrą, žemiausios kastos atstovą, kilniaširdį, pamaldų bei laisvę mylintį žmogų, įgudusį kapotyninką, kuris, nepaisant savo patyrimo, pralaimi kovą po kovos, kol pagaliau visiškai prasilošia ir jam telieka vienintelis gaidys. Tačiau jis nepraranda vilties ir taria: „Aš statau už Aną Pasaulį".

Jo žmona, gera ir darbšti moteriškė, žinodama, kaip jos vyras mėgsta gaidžių kapotynes, atiduoda jam savo paskutinius, juodai dienai atidėtus pinigus, kad jis galėtų lošti toliau, tačiau vyras, dėl jį lydinčių nesėkmių kankinamas blogos nuojautos, palieka savo gaidį namuose ir lažybų eina tik nuošalėje. Greitai jis veik viską pralošia – jam lieka vos vienas kitas grašis. Žmogus užsuka į maisto krautuvėlę ketindamas užkąsti ir ten sutinka iškaršusį, dvokiantį, atstumiamą, seną, lazda pasiramstantį elgetą. Seniui paprašius valgyti, žmogus už paskutinius savo grašius nuperka jam šiek tiek maisto. Tada senis pasiprašo nakvynės ir žmogus maloniai pakviečia elgetą pas save. Bet namuose visai nėra likę maisto, tad žmogus liepia savo žmonai pietums nugalabyti paskutinį gaidį. Kai senis tai sužino, pasisako turįs savo trobelėje kalnuose tris gaidžius ir taria, jog žmogus galįs paimti vieną jų kapotynėms. Elgeta taip pat paprašo to vyro sūnaus jį palydėti ir likti jam patarnauti. Sūnus sutinka ir jiedu iškeliauja.

Senis pasirodo esąs Šiva ir gyvenąs didžiuliuose rūmuose danguje. Tačiau žmogus to nežino. Pagaliau jis nusprendžia aplankyti savo sūnų ir pasiimti žadėtąjį gaidį. Kai žmogus pakyla pas Šivą, jam leidžiama rinktis iš trijų gaidžių. Pirmasis gieda: „Aš nugalėjau penkiolika varžovų". Antrasis gieda: „Aš nugalėjau dvidešimt penkis varžovus". Trečiasis gieda: „Aš nugalėjau karalių". „Renkuosi trečiąjį", – taria žmogus ir grįžta su juo į žemę.

Kai atvyksta į gaidžių kapotynes, jį paprašo sumokėti dalyvio mokestį. Bet šis atsako: „Neturiu pinigų. Sumokėsiu, kai mano gaidys laimės". Nors visi žino, jog žmogus visada pralaimi, leidžia jam dalyvauti, nes karalius, taip pat dalyvaujantis kapotynėse, jo nemėgsta ir viliasi jį pavergti, kai šis praloš ir negalės susimokėti. Kad taip tikrai nutiktų, karalius atiduoda savo gaidį į porą kautis su žmogaus gaidžiu. Kai gaidžius suleidžia vieną priešais kitą, žmogaus paukštis sprunka šalin, o žiūrovų minia su pasipūtėliu karaliumi priešakyje sprogsta iš juoko. Tada žmogaus gaidys metasi ant paties karaliaus, smogia jam pentinu į kaklą ir užmuša. Žmogus pabėga. Jo namą apsupa karaliaus kariauna. Gaidys pavirsta Garuda – garsiuoju mitiniu paukščiu iš indų legendos – ir išgelbsti žmogų su žmona, nunešdamas juos dangun.

Minia, šitai išvydusi, paskelbia žmogų karaliumi, o jo žmoną – karaliene, ir jiedu grįžta į žemę. Vėliau pargrįžta ir Šivos paleistas jųdviejų sūnus. Naujasis karalius pareiškia ketinąs tapti atsiskyrėliu. („Daugiau nesirungsiu gaidžių kapotynėse. Stačiau už Aną Pasaulį ir laimėjau.") Jis įžengia į atsiskyrėlio buveinę, o jo sūnus tampa karaliumi.

[28] Azartiški priklausomi lošikai iš tikrųjų ne tiek nusileidžia klasiniais laiptais (jų, kaip ir visų kitų žmonių, kultūrinis statusas paveldimas), kiek paprasčiausiai nuskursta ir užsitraukia negarbę. Pats iškiliausias azartinis lošikas mano tiriamoje kapotynių zonoje buvo labai aukštos kastos žmogus, kšatrijas. Jis išpardavė beveik visas savo didžiąsias žemes, idant galėtų tenkinti savo

potraukį. Nors visi už akių jį laikė kvailiu ar dar kuo nors blogesniu (kai kurie, gailestingieji, jį laikė ligoniu), bet dėl aukšto jo titulo viešai jam buvo rodoma išskirtinė pagarba, visi su juo buvo pabrėžtinai mandagūs. Apie asmeninės reputacijos nepriklausymą nuo kultūrinio statuso Balio saloje žr. šios knygos 10 skyrių.

[29] Keturis šiek tiek skirtingus šios problemos traktavimus galima rasti: S. Langer, *Feeling and Form*, New York, 1953; R. Wollheim, *Art and Its Objects*, New York, 1968; N. Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis, 1968; M. Merleau-Ponty, „The Eye and the Mind", in *The Primacy of Perception*, Evanston, Ill., 1964, p. 159–190.

[30] Gaidžių kapotynės Britanijoje (1840 metais jos buvo šioje šalyje uždraustos), regis, stokojo tokios struktūros, todėl ir atsirado daugybė gana skirtingų jų formų. Dauguma kapotynių Britanijoje būdavo „universalios". Per jas sutartas gaidžių skaičius būdavo išrikiuojamas dviem komandomis ir kapotynės vykdavo paeiliui. Būdavo skaičiuojamas rezultatas ir lažybų kertama tiek dėl paskirų kovų, tiek dėl bendros visų kapotynių baigties. Ir Anglijoj, ir žemyne buvo rengiami „karališkieji mūšiai": per juos vienu metu paleisdavo kapotis daugybę gaidžių, o nugalėtoju būdavo paskelbiamas paskutinis likęs ant kojų kapotynių pabaigoje. Velse vadinamosios Velso peštynės vykdavo eliminacijos principu, šiuo metu pagal tokį principą vyksta teniso turnyrai: nugalėtojas išeina į kitą turą. Gaidžių kapotynės, kaip žanras, nebuvo visai nelanksčios, nors gal ir nebuvo tokios paslankios kaip, sakykim, romėnų komedija. Apie gaidžių kapotynes daugiau žr.: A. Ruport, *The Art of Cockfighting*, New York, 1949; G. R. Scott, *History of Cockfighting*, London, 1957; L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports*, London, 1921.

[31] Žr. 10 skyriaus skirsnį „Taksonominiai kalendoriai ir trūkusis laikas".

[32] Apie būtinumą skirti „aprašymą" [*description*], „atvaizdavimą" [*representation*], „iliustravimą" [*exemplification*] ir „išraišką" [*expression*] kaip skirtingus simbolinės referencijos būdus (bei apie „imitacijos" [*imitation*] nerelevantiškumą šiems terminams) žr. Goodman, *Languages of Art*, p. 61–110, 45–91, 225–241.

[33] N. Frye, *The Educated Imagination*, Bloomingston, Ind., 1964, p. 99.

[34] Baliečiai skiria ir kitą teigiamų ir neigiamų verčių porą. Šios vertės, viena vertus, susijusios su trūkiu laikiškumu ir, kita vertus, su nežabotu agresyvumu. Jos dar labiau sustiprina jausmą, kad kapotynės – tai kartu ir įprasto visuomenės gyvenimo tąsa, ir tiesioginis jo paneigimas. Baliečiai šiuos dalykus vadina *ramé* ir *paling*. *Ramé* reiškia „sausakimšas", „triukšmingas", „aktyvus"; tai labai pageidautina socialinė būsena: turgus, kuriame zuja daugybė žmonių, masių šventės, judraus eismo gatvės ir, žinoma, ryškiausia išraiška – kapotynės. *Ramé* – tai, kas vyksta „pilną" dieną (šios būsenos priešingybė – *sepi*, „ramu", – tai, kas dedasi „tuščią" dieną). *Paling* – tai yra socialinio svaigulio, sutrikimo, orientacijos praradimo, sumišimo jausmas, patiriamas žmogaus, praradusio aiškią vietą socialinės erdvės koordinatėse. Tai labai nemaloni, didžiulį nerimą kelianti būsena. Tvirtas ir tinkamas orientavimasis erdvėje („nežinoti, kur yra šiaurė", baliečiui reiškia būti netekusiam proto); pusiausvyros, padorumo ir kultūriniam statusui prideramų ryšių palaikymas baliečiams yra tvarkingo gyvenimo (*krama*) pamatas; o *paling*, besipešančių gaidžių iliustruojama siautulinga sumaištis – didžiausias tokio jų gyvenimo priešas ir priešingybė. Apie *ramé* žr. G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character*, p. 3, 64; apie *paling* žr. ibid., p. 11; J. Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, p. 90 ir toliau.

[35] Pateikiau nuorodą į Stevenso „The Motive for Metaphor" („Tau patinka medžių paunksmė rudenį, / Nes tuomet viskas būna apmirę. / Vėjas juda lyg luošys tarp lapų / Ir kartoja beprasmius žodžius".) [Autorinės teisės Wallace'o Stevenso, 1947 m., perspausdintas iš *The Collected Poems of Wallace Stevens*, Alfred A. Knopf, Inc. bei Faber ir Faber Ltd. leidimu.] Nuoroda į Schoenbergo *Penkių pjesių*

orkestrui trečiąją pjesę (16 opusą) pasiskolinta iš H. H. Drager, „The Concept of ‚Tonal Body'", in *Reflections on Art*, ed. S. Langer, New York, 1961, p. 174. Apie Hogarthą ir visą šią problemą, vadinamą „multipleksiniu matricos suderinimu" [*„multiple matrix matching"*], žr. E. H. Gombrich, „The Use of Art for the Study of Symbols", in *Psychology and the Visual Arts*, ed. J. Hogg, Baltimore, 1969, p. 149–170. Įprastesnės šios semantinės alchemijos rūšies terminas – „metaforinis perkėlimas" [*metaphorical transfer*], gerą techninį jo aptarimą galima rasti M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca, New York, 1962, p. 25 ir toliau; Goodman, *Language as Art*, p. 44; W. Percy, „Metaphor as Mistake", *Sewanee Review* 66, 1958, p. 78–99.

[36] Ši frazė paimta iš *Organon*, *On Interpretation* antrosios knygos. Jos aptarimas bei išsamus hermeneutikos pamatus paklojęs argumentavimas, kodėl reikia skirti „teksto sąvoką... nuo rašto ar kūrinio sąvokų", pateiktas: P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, New Haven, 1970, p. 20 ir toliau.

[37] Ibid.

[38] Lévi-Strausso struktūralizmas šiuo atveju galėtų būti išimtis. Tačiau taip tik atrodo, nes Lévi-Straussas mitus, toteminius ritualus, vedybų taisykles ar ką kita laiko ne interpretuotinais tekstais, o iššifruotinu šifru. Šiedu dalykai anaiptol nėra vienas ir tas pats. Lévi-Straussas nesiekia suprasti, kaip simbolinės formos veikia konkrečiose situacijose, kaip organizuoja suvokimą (reikšmes, emocijas, sampratas, požiūrius). Jis siekia išsiaiškinti vien jų vidinę struktūrą, *independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*. Žr. pirmiau, 13 skyrių [nuoroda į C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 13 skyrius „The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss" – *red. past.*].

[39] N. Frye, *The Educated Imagination*, p. 63–64.

[40] Europiečiams savaime suprantamos, „natūralios" vizualinės suvokimo idiomos („matyti", „žiūrėti" ir t. t.) vartojimas šiuo atveju klaidina labiau nei įprastai, nes, kaip minėjau, baliečiai kapotynių eigą seka ne vien akimis, bet visu kūnu (ko gero, labiau visu kūnu, nes besikapojančius gaidžius iš tikrųjų sunku įžiūrėti – gali pastebėti nebent judančias dėmes), krutindami rankas ir kojas, galvą, liemenį ir šitaip gestais mėgdžiodami gaidžių manevrus. Visa tai reiškia, jog didesnė dalis individo kapotynių patyrimo yra veikiau kinestetinė nei regimoji. Vienas Kennetho Burke'o simbolinio veiksmo kaip „požiūrio šokio" [*the dancing of an attitude*] [*The Philosophy of Literary Form*, rev. ed., New York, 1957, p. 9] pavyzdžių ir būtų – jei iš viso įmanoma pateikti tokį pavyzdį – gaidžių kapotynės. Apie didžiulę kinestetinio suvokimo reikšmę baliečių gyvenime žr. G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character*, p. 84–88. Apie aktyvią estetinio suvokimo prigimtį apskritai žr. Goodman, *Language of Art*, p. 241–244.

[41] Šis Vakarų iškilių pasiekimų ir Rytų vulgarybių sugretinimas, be abejo, erzina kai kuriuos estetikus, kaip kad ankstesnės antropologų pastangos kartu kalbėti apie krikščionybę ir apie totemizmą suerzino kai kuriuos teologus. Tačiau lygiai kaip ontologijos klausimai yra (ar turėtų būti) iškeliami religijos sociologijos kontekste, taip ir sprendimo galios [*judgmental*] klausimai yra (ar turėtų būti) iškeliami meno sociologijos kontekste. Bet kuriuo atveju antropologijos pastangos atsikratyti siauro požiūrio į meno sampratą – tai dalis bendrojo antropologijos sąmokslo atsikratyti siauro požiūrio į visas svarbias sampratas – santuokos, religijos, įstatymų, protingumo; ir nors šie ketinimai kelia grėsmę estetinėms teorijoms, tam tikrų meno kūrinių neįtraukiančioms į sociologinės analizės akiratį, jie tikrai nepavojingi sprendimams (už kuriuos Robertas Gravesas tvirtina buvęs supeiktas per egzaminą Kembridžo universitete), jog kai kurie eilėraščiai yra geriau nusisekę nei kiti.

[42] Apie įšventinimo ceremoniją žr. V. E. Korn, „The Consecration of the Priest", in Swellengrebel, ed., *Bali: Studies*, p. 131–154. Religinės kaimo bendruomenės (kiek

perdėtą aprašymą) rasite: R. Goris, „The Religious Character of the Balinese Village", in op. cit., p. 79–100.

[43] 1965 metų dviejų gruodžio savaičių įvykiai, kai per perversmą, prasidėjusį po nepavykusio pučo Džakartoje, buvo nužudyta, daugiausia per tarpusavio pjautynes, maždaug nuo keturiasdešimties iki aštuoniasdešimties tūkstančių baliečių (iš viso jų esama tik apie du milijonus), patvirtina, jog verta mėginti suprasti, ką gaidžių kapotynės sako apie Balio salą, apie jų atskleidžiamą baliečių gyvenimui būdingą nerimą. Šis žiauriausias aistrų prasiveržimas Balyje rodo, jog visa tai nėra vien tušti svaičiojimai. [J. Hughes, *Indonesian Upheaval*, New York, 1967, p. 173–183. Hugheso skaičiai, žinoma, yra gana apytikriai, tačiau nuo tiesos pernelyg nenukrypsta.] Be abejonės, negalima būtų teigti, jog žudynes lėmė gaidžių kapotynės, kad kapotynių analizė būtų leidusi jas numatyti ar kad jos buvo savotiška išplėsta kapotynių versija, tik šįkart gaidžių vietoje kovojo žmonės, – visa tai yra nesąmonė. Čia norima pasakyti tiktai tai, kad, jeigu į Balį bus žiūrima ne tik per jo šokius, šešėlių teatrą, skulptūras ar merginas, bet – kaip daro ir patys baliečiai – ir per gaidžių kapotynes, kilusios skerdynės atrodys gal ir ne mažiau pasibaisėtinos, bet bent jau mažiau prieštaraujančios salos būdo dėsniams. Kaip teko patirti ne tik Glosteriui, kartais žmonės priversti gyventi būtent taip, kaip jie iš pačių savo sielos gelmių netrokšta.

Versta iš Clifford Geertz, „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", in idem, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Bocks, 1973, p. 412–453.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

Albertas Didysis 238
Alberti, Leon-Battista 241
Anak Agung Gde Agung 313
Aristotelis 156, 350, 352
Aron, Raymond 163, 196
Artaud, Antonin 61
Ashby, W. R. 312
Auden, Wystan Hugh 345
Auerbach, Erich 173
Austen, Jane 295
Austin, John Langsaw 68, 205

Bacon, Francis 72, 79, 119
Bagehot, Walter 193
Bailey 61
Barnum 61
Barthelme, Donald 52
Bateson, Gregory 60, 136–138, 277, 309, 312, 315, 320, 355, 360
Baxandall, Michael 235, 237–241, 255–256
Becker, Alton 66–67
Becket, Thomas 62
Beckett, Samuel 52
Becquerel, Antoine Henri 82
Beethoven, Ludwig van 12
Bell, C. 137
Bellini, Giovanni 237
Bellow, Saul 204
Belo, Jane 126, 138, 309, 311–312, 320, 355, 356, 360
Benedict, Ruth 82
Bentham, Jeremy 334–336, 358
Berelson, B. R. 359
Berkeley, Georg 206
Black, Max 361
Blackmur, Richard P. 173
Bloch, Marc 82, 260
Boas, Franz 202
Bohannan, Paul 230, 255
Boyle, Robert 55
Borges, Jorge Luis 52
Botticelli, Sandro 239, 242
Brooks, Cleanth 173
Burckhardt, Jacob Ch. 55, 306
Burke, Edmund 182, 198
Burke, Kenneth 31, 61, 63–64, 102, 136, 155, 173, 177, 193, 197, 361
Butler, Joseph 209, 220

Camus, Albert 199
Cassirer, Ernst 31, 63, 68, 136, 173, 197
Castaneda, Carlos 53
Cavell, Stanley 15, 52
Churchill, Winston 90, 184, 195

Codere, H. 312
Coleridge, Samuel Taylor 173
Comte, Auguste 164
Conrad, Joseph 58
Covarrubias, M. 138, 312
Craik, K. 104, 136
Cromwell, Oliver 82
Crowley, J. 197

d'Azaredo, W. L. 255
Dale, A. M. 137, 222
Darwin, Erasmus 53, 55
de Madariaga, Salvador 109
De Maistre, Joseph 198
Debussy, Claude-Achille 254
Descartes, René 205
Dewey, John 84, 263
DeZetoe, B. 138
Dickens, Charles 352, 253
Dilthey, Wilhelm viii, 49
Don Marquis 137
Drager, H. H. 360
Durkheim, Emile 63, 97–98, 202, 301

Eckstein, H. 196
Edgerton, Robert 210–211, 213
Einstein, Albert 111
Eiseley, Lorren 52
Eliot, Thomas Stearns 61, 173
Elžbieta 148
Emerson, Ralph Waldo 221
Empson, William 173
Engerman, Stanley L. 53
Erazmas Roterdamietis 260–261
Evans-Pritchard, Edward Evans 110, 136, 206–207, 209, 218–219, 307

Fallers, L. A. 199–200
Feyerabend, Paul K. 53
Feith, Herbert 199
Fergusson, Francis 61
Fernandez, J. W. 313
Firth, Raymond 137–138, 307
Fitz-Barnard, L. 360
Flaubert, Gustave 52
Fogel, Robert William 53
Forge, Anthony 232–233, 255
Fortes, M. 309
Fortune, R. F. 136
Foucault, Michel 53, 63, 68
Fra Angelico 242
Freedman, M. 255
Freud, Sigmund 55, 97–98, 351, 354
Frye, Northrop 63, 349, 352, 360–361
Fuller, L. L. 358

Galanter, E. 178, 198
Gallie, W. B. 31
Garfinkel, Harold 60
Gass, William 53
Geertz, Clifford vii–xiv, 33, 51, 70, 93, 136, 138, 156, 198–200, 225, 254, 256, 307–310, 313, 358, 361, 362
Geertz, Hildred 256, 307–308
Geiger, Theodor 161
Gerstenhaber, M. 178, 198
Giotto di Bondoni 241, 256
Goffman, Erving 58–59, 62, 327, 338, 355, 358
Golding, William 86
Goldwater, Robert 232, 255
Gombrich, Ernst H. 68, 361
Goodennough, Ward 11–12
Goody, J. 109, 136
Goodman, Nelson 67–68, 253, 256, 360–361
Goris, R. 291, 310–311, 358, 361
Graves, Robert 361
Green, A. L. 198
Griaule, Marcel 202

Habermas, Jürgen 68
Hanna, W. 199
Harris, Marvin xiv
Harris, S. E. 157, 196
Harrison, Jane 61–62
Hartley, Fred 174, 177
Hartshorne, C. 197
Hawthorne, Nathaniel 93
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 75
Heine-Geldern, R. 199
Henle, P. 176, 197
Henrikas II 62
Herskovits, M. J. 79, 93
Hildreth 358
Hill, Woodrow Wilson 212
Hitler, Adolf 90, 195
Hodgson, Marshall G. S. 244–245, 256
Hogarth, William 349, 361
Hogg, J. 361
Holbein, Hans 260–261
Homans, G. 308
Hooykaas, C. 355
Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, J. 358–359
Hopkins, Gerard Manley 180
Horowitz, N. H. 198
Houdini, Harry 52
Hughes, J. 362
Huizinga, Johan 58
Husserl, Edmund 13, 137, 205–206, 263, 307

Ibn Chaldūnas 33

Yeats, William Butler 345

James, William 109, 136, 263
Janowitz, M. 99, 136
Jastrow, Joseph 179
Johnson, Samuel 73, 206, 209
Jourdain, M. 166
Juynboll, H. H. 356

Kahin, G. 199
Kaysen, C. 157, 196
Kalinauskaitė, Rasa xiv
Kavolis, Vytautas vii
Keats, John 50
Kierkegaard, Søren 130
Kluckhohn, Clyde 4–5, 54, 77–80, 93, 136–137
Knopf, Alfred A. 360
Koch, S. 198
Koentjaraningrat, R. M. 358
Kohut, Heinz 36
Kopernikas, Mikalojus 217
Korn, V. E. 355–356, 358, 361
Kristeller, Paul Ostlar 230
Kroeber, Alfred Louis 78, 93
Kuhn, Thomas 53

La Fontaine, Jean de 221
Lamartine, Alphonse de 185, 199
Langer, Susanne 3, 63, 68, 99, 136, 138, 173, 197–198, 360
Lasswell, H. D. 196–197
Lazersfeld, P. F. 359
Le Carré, John 58
Le Roi Ladurie, Emmanel Bernard 53
Leach, Edmund 307
Leacock, Stephen 99
Leighton, D. 137
Leites, Nathan 197
Levenson, Joseph 301, 312
Lévy-Bruhl, Lucien 130, 138
Lévi-Strauss, Claude 33, 53, 68, 71, 202, 218, 253, 307, 361
Lewis, B. 199
Li-An-che 312
Lyautey, Louis Hubert Gonzalve 20

Lidžiuvienė, Gintautė xiv
Lienhardt, G. 113, 117–118, 137
Liudvikas XVI 199
Locke, John 57, 205
Lord, Albert 247
Lorenz, Konrad Z. 136
Lovejoy, Arthur Oncken 72–73, 93
Lowell, Robert 93
Lowie, R. H. 136
Lukrecijus 53
Luther, Martin 260–261

Machiavelli, Niccolò 279
MacIntyre, Alasdair 137
Mayer, P. 255
Mailer, Norman 53
Malinowski, Bronislaw 17, 34–36, 49, 77–78, 97–98, 113, 130, 137–138, 145, 218, 303
Mandeville, Bernard 53
Mandlebaum, D. 197
Mannheim, Karl 158, 160–162, 194, 196, 199
Maquet, Jacques 254, 256
Markov, Andriej 247
Marx, Karl 159, 163, 200, 351
Mascou 72, 73, 77
Matisse, Henri 228, 230, 232
Mažeikis, Gintautas vii, xiv
McCarthy, Joseph 184
McPhee, W. N. 359
Mead, George Herbert 84, 263
Mead, Margaret 33, 138, 312, 315, 320, 355, 360
Merleau-Ponty, Maurice 205, 307, 361
Merton, R. 196
Metternich, Klemens Wenzel Lothar 59
Millet, Jean François 226
Molière, Jean Baptiste Poquelin 157, 354
Moore, George Edward 156, 205, 214, 220
Morgan, Charles 63
Morgenstern, Oscar 58
Morris, Charles W. 173, 197
Munn, Nancy 216, 255
Murdock, G. P. 77

Nabokov, Vladimir 53
Nadel, S. F. 113, 137, 307
Napoleonas 157
Natanson, M. 307
Newton, Isaac 72, 166
Nietzsche, Friedrich 351
Nixon, Richard 52
Northrop, F. S. C. 136

Otten, C. M. 255

Paret, Vilfred 196
Parsons, Talcott 80, 99, 136, 162, 164, 167, 196–198, 307
Peirce, Charles Sanders 173, 197, 253
Percy, Walker 131, 137–138, 173, 175, 179, 197–198, 361
Picasso, Pablo 226, 254
Piero della Francesca 235, 240, 242, 246
Piers, G. 312
Pigeaud, Theodore 199, 356
Platonas 196, 325
Poe, Edgar Allan 224
Pope, Alexander 221

Racine, Jean 73, 354
Radcliffe-Brown, Alfred R. 111, 136
Radin, Paul 137, 141, 156, 222
Redfield, R. 307
Reichard, Gladys A. 115, 137
Ricoeur, Paul x, xiv, 20, 65, 361

Ryle, Gilbert 6–7, 10, 30, 136, 173, 198, 205–206, 261, 307
Roosevelt, Franklin Delan 212
Runyon, Damon 59
Ruport, A. 360
Russel, Bertrand Arthur William 111

Said, Edward 53
Saint-Just, Louis de 199
Santayana, George 122, 97
Sapir, Edward 173, 177, 197
Sartre, Jean Paul 52
Saussure, Ferdinand de 253
Scheler, Max 263
Schneider, D. 308
Schoenberg, Arnold Franz Walter 349, 360
Schumpeter, J. 196
Schutz, Alfred 121, 129, 137–138, 205–206, 263, 307, 310
Scott, G. R. 360
Searle, John R. 68
Shakespeare, William 42, 73–74, 148
Sherman, William Tecumseh 176
Shils, Edward 99, 136, 161, 163, 196, 200, 307
Silone, Ignazio 221
Singer, M. 123, 138, 307, 312
Skinner, B. Frederic 5
Smith, C. W. 137, 222
Snow, C. P. 54
Sokratas 205
Solow, Robert 32
Sorel, Georges 196
Spies, W. 138
Spinoza, Baruch de 156, 351
Spitzer, Leo 50
Stark, Werner 160–161, 196
Steig, William 108
Steinberg, Leo 98, 136
Steiner, George 53
Stevens, Wallace 349, 360
Sukarno, Achmed 188, 190, 192, 305, 312
Sutton, F. X. 157, 168, 174, 176, 196–197
Sverdiolas, Arūnas xiv
Swellengrebel, J. L. 291, 310–311, 356, 361

šv. Lukas 238

Taft, Robert Alphonso 174, 177
Taylor, Osborn Henry 80
Tertulianas 209
Thomas, Lewis 52
Thompson, Robert Faris 230–231, 255
Thoreau, Henry D. 18, 52
Tyler, Stephen 13
Tylor, Edward Bennett 4, 85, 109
Tobin, J. 157, 196
Tolstoj, Lev 75
Treves, M. 255
Turner, Victor 61–62, 64

Vico, Giambattista 56
Volta, Alessandro 55
von Frisch, K. 136
von Neumann, John 58

Walker, James 140
Warren, Austin 197
Watson, James 34, 53
Weber, Max viii, 5, 55, 97–98, 114–115, 119, 145, 263, 301–302, 307, 336, 358
Weiss, P. 197
Welleck, René 197
Westermarck, Edward 14
Whistler, James Abbott McNell 217
Whyte, W. F. 358
White, W. 196–197

Whitehead, Alfred North 71, 167
Whitman, Walt 221
Whorf, Benjamin Lee 173
Wilde, Oscar 221
Wissler, Clark 77
Wittgenstein, Ludwig 13–14, 18, 58, 173, 197, 201, 205, 223, 225, 312
Wollheim, R. 360
Wright Mills, C. 196–197

Zenonas Elėjietis 158

Leidykla „Baltos lankos“
Laisvės pr. 115a–54, LT-06119 Vilnius
http://www.baltoslankos.lt
leidykla@baltoslankos.lt
Spausdino UAB „Vilniaus spauda“,
Viršuliškių sk. 80, LT-05131 Vilnius
Tiražas 1000 egz.

CLIFFORDAS GEERTZAS – *šiandien neabejotinai vienas iš žymiausių kultūros antropologų, kartais laikomas ir vienu iš kontroversiškiausių. Bet dabar Geertzas kritikuojamas jau ne tiktai už beatodairišką antropologinių ir etnografinių tyrimų mokslinio objektyvumo neigimą bei griovimą; radikalūs pasekėjai kritikuoja jį išsaugant per daug tų moksliškumo pretenzijų ir leidžiantis į kompromisus. Tad Geertzas yra atsidūręs įprastoje gyvo klasiko situacijoje.*

Geertzas vadinamas poststruktūralistu, postmoderniosios etnografijos, literatūrinio bei intersubjektinio antropologijos posūkių pradininku, kultūriniu reliatyvistu, metodologinio pliuralizmo bei anarchizmo šalininku ir dar kitaip. Jis pats teigia, kad įvairūs tyrimo būdai turi santykinę vertę, kad skirtingi teoriniai požiūriai gali būti derinami ir keičiami priklausomai nuo tyrimo tikslų, o jų pasirinkimas – kontekstinis ir pragmatinis dalykas. Tačiau apskritai Geertzas – ne tiek metodologas, kiek metodų taikymo virtuozas, rašytojas antropologinėmis temomis, kartais galvojantis ir pasakojantis apie tai, kaip jis rašo.

Antropologija – rašto menas, literatūra. Grįžus iš „tenai", tenka rašyti savąjį tekstą, remiantis užrašais, atsiminimais ir visa esama tyrimo lauko literatūra. Antropologas buvo „ten" ir mums „čia" perduoda savo patirtį. Kaip galime ir ar apskritai galime patikėti, kad tai – tikra patirtis? Atrodo, nebelieka nieko kita, kaip įdėmiai skaityti, kartais paklausiant savęs: kas gi čia iš tiesų vyksta?

A L K – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.

A T V I R O S L I E T U V O S K N Y G A

ISSN 1392-1673
ISBN 9955-584-94-7
9 789955 584940
Rekomenduojama kaina
24,94 Lt